

Exegetische Schriften

Evangelium des Markus

Neuen Testament.
Lukas.

Dr. F. O. Hengstenberg-Cramer.
Dr. Ludwig, Fr. Otto Hengstenberg-Cramer.
Aus dessen handschriftlichen Nachlass

Dr. Carl Theod. Otto
Ersten Bandes zweiter Theil.

Leipzig.
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1845

Exegetische Schriften

z u m

Neuen Testament.

V o n

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten - Crusius.

Ersten Bandes zweiter Theil.

J e n a ,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Commentar
über die
Evangelien des Markus
und
Lukas.

Von
L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse
und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Dr. Joh. Carl Theod. Otto
in Jena.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Exegetische Schriften

über die

Evangelien des Markus

und

des Lukas

Lukas.

von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Lehrer an der Universität zu Bonn.

Aus dessen handschriftlichen Nachlass

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Dr. Joh. Carl Theod. Otto

in Bonn

1843

Verlag von Friedrich Mauke

1843

Evangelium des Markus.

Evangelium des Markus.

Einleitung.

Lebensgeschichte des Markus.

Die Kirche meint unter dem Markus, welchem sie das zweite Evangelium beilegt, denselben welchen die Apostelgeschichte und die paulinischen Schriften aufführen; denn gewiss ist (anders Grotius) Markus in diesen Schriften Eine Person.

Johannes (schlechthin so genannt nur in der Apostelgeschichte, doch nicht immer) ὁ ἐπικαλούμενος Μάρκος (dieses wohl in der Sitte der damaligen Zeit, sich römische Namen beizufügen) ist der Sohn einer der neuen Gemeinde befreundeten Maria in Jerusalem (AG. 12, 12) und ein Anverwandter (ἀνεψιός) des Barnabas (Kol. 4, 10): daher wie dieser vielleicht vom Levitenstamme; die Kirche nannte ihn auch Priester. Anfänglich wurde er Begleiter des Paulus und Barnabas, bis sich seinetwegen diese Männer in Pamphylien trennten (AG. 12, 25 — 15, 39). Später tritt er als Gefährte des Paulus zu Rom auf (Kol. a. O. Philem. 24). Wo er sich später aufgehalten habe, ist unbestimmt; Paulus verlangt ihn bei sich zu haben 2 Tim. 4, 11. Wahrscheinlich ist er auch der Markus, welcher 1 Petr. 5, 13 Sohn des Petrus heisst. Babylon, von wo aus Markus a. O. grüsst, wurde gewöhnlich für Rom gehalten, und dorthin setzte ja die kirchliche Sage Petrus und Markus zusammen. Vgl. Eusebius *hist. eccl.* 2,

15 u. Hieronymus *catal.* 8. Dagegen Credner (*Einl. in d. N. T.* 1. 1, 99) u. Andd. nehmen 1 Petr. a. O. einen wirklichen Sohn des Petrus, also einen anderen Markus an.

Die Lebensumstände des Markus, fragmentarisch im N. T., sind durch die kirchliche Tradition vervollständigt worden. Das Zuverlässigste ist wohl was Papias berichtet bei Euseb. a. O. 3, 39: οὐτε ἤκουσε τοῦ κυρίου οὐτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, wogegen freilich Epiphanius (*haeres.* 51, 6) u. Andd. (*de rect. fid.* Orig. Opp. 1, 806) ihn zu den siebenzig Jüngern zählen. Als vorzüglicher Begleiter des Petrus wird er einstimmig in der alten Kirche beschrieben. Vgl. unt. Add. Papias a. O. u. Irenäus *adv. haeres.* 3, 10. Seit dem vierten Jahrhundert (Euseb. a. O. 2, 16. Hieronym. a. O. u. Andd.) gilt er als einer der frühesten Verkündiger und erster Bischof von Alexandria. Anderes, wie von seinem Aufenthalt im Abendlande, gehört der Legende an.

Kirchliche Anerkennung des Evangelium.

Diesem Markus nun wird das zweite Evangelium mit grössster Sicherheit und Uebereinstimmung wenigstens seit Ende des zweiten Jahrhunderts in der Kirche beigelegt. Gewöhnlich stellte man des Papias Zeugniß b. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 an die Spitze: „aus dem Vortrage des Petrus ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν — οὐ μὲν τοι τάξει.“ Zwar liegt in diesen Worten noch nicht eigentlich ein Zeugniß für unser Evangelium des Markus, nur eines für ein Evangelium des Markus. Aber es ist doch auch entschieden, gegen Schleiermacher (über die Zeugnisse des Papias von uns. beiden ersten Evangg., in *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1832. 4, 758 ff. — Werke z. Theol. 2, 361 ff.) und Credner (*Einl. in d. N. T.* 1. 1, 123), dass 1. diese Worte nicht im Widerspruche mit unserem zweiten Evangelium ste-

hen, denn geordnet, chronologisch und sonst, ist dieses Evangelium so wenig als das des Matthäus und die gewöhnliche evangelische Tradition überhaupt, und 2. dass im Gegentheil unser Evangelium ganz dem angemessen sei, was dort von ihm gesagt wird: es sei aus mündlichen Vorträgen entstanden.

Aber wie bei den übrigen Schriften des N. T. gehen von Irenäus *adv. haer.* 3, 1 und den Alexandrinern (Clemens Al. b. Eus. a. O. 6, 14) ab die Zeugnisse für die Abfassung dieses unseren Evangelium durch Markus ununterbrochen fort, und sein kirchliches Ansehen steht von da an fest. Das κατὰ Μάρκον ist gesagt und zu nehmen wie κ. Ματθαῖον (*Comm. üb. d. Ev. d. Matth.* 6): es wird damit in der Sprache der Kirche die Auctorschaft angezeigt.

Ort und Zeit der Abfassung.

Weniger übereinstimmend ist die Ueberlieferung der Kirche über Ort und Zeit der Abfassung dieses zweiten Evangelium. Am verbreitetsten (auch verknüpft mit der Sage vom Zusammenhange des Evangelium mit Petrus) war die Annahme, es sei zu Rom geschrieben worden. Vgl. Irenäus *adv. haer.* 3, 1 u. Clemens Alex. b. Euseb. *hist. eccl.* 6, 14. Dagegen Chrysostomus *hom.* 1. in *Matth.* setzt es nach Alexandria. Damals hatte sich die Sage sehr ausgebreitet über des Markus Sitz in dieser Stadt. Eine Zwischenmeinung ist die von Epiphanius *haeres.* 51, 6 (ἀποστέλλ. εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν), es sei in Rom für die Alexandriner abgefasst worden.

Nach Clemens Alex. a. O. lassen Eusebius u. Andd. das Evangelium bei Lebzeiten des Petrus geschrieben sein. Hingegen Irenäus a. O. (auch bei Eus. 5, 8) setzt es nach dessen Tod. Dafür wurde in der Kirche oft gebraucht 2 Petr. 1, 15: σπουδάσω ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν

ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιῆσαι. Es ist nicht unmöglich, dass die Stelle dieses zweifelhaften Briefes das Evangelium Marci meine.

Immer aber wurde dieses Evangelium mit der Person des Petrus in nähere Beziehung gebracht. Markus hiess eben deshalb seit Papias b. Euseb. a. O. 3, 39 ἐρμηνευτῆς Πέτρου (Tertullian. *adv. Marc.* 4, 5: *interpres Petri*) — als der welcher des Petrus Verkündigung ausgeführt habe. Dieses Evangelium galt daher so gut wie ein Evangelium des Petrus selbst (vgl. Tertull. a. O.), vom apokryphischen Evangelium dieses Apostels wohl unterschieden. Clemens Alex. b. Euseb. a. O. 2, 15 (vgl. 6, 14: μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι): Petrus habe es gut geheissen, κυρῶσαι τὴν γραφήν.

Dieses die kirchlichen Traditionen. Zu ihrer Beurtheilung bemerken wir Folgendes. Ueber Zeit und Ort der Abfassung des vorliegenden Evangelium können wir aus ihm selbst keine Entscheidung geben. Bestimmte Zeitspuren giebt es nicht in diesem Evangelium. Auch lässt sich Nichts über die Zeit aus dem Verhältniss desselben zu den anderen abnehmen; es ist ja dieses Verhältniss sowohl als die Abfassungszeit der beiden anderen Evangelien ungewiss. Jedenfalls aber ist es wohl vor dem Evangelium des Lukas abgefasst worden. Für den Ort der Abfassung hat man Spuren im Evangelium selbst finden wollen: 15, 21 vgl. Röm. 16, 13 u. 2 Tim. 4, 14; man hielt den Rufus dort für den zu Rom und auch den Alexander suchte man daselbst — und gewiss hat der Evangelist diese Männer genannt als seinen Lesern bekannt. Gleichwohl bleibt es immer zweifelhaft, ob gerade der Römer Rufus gemeint sei; von Alexander ist es sehr unwahrscheinlich, dass der 2 Tim. a. O. erwähnte der bei Markus sei. Noch weniger beweist der vorherrschende Gebrauch lateinischer Wörter (2, 4. 5, 9. 6, 27. 15,

39) oder Latinismen (z. B. *ἱκανὸν ποιεῖν*, *satisfacere*: 15, 15) bei Markus. Dieses konnte ja zum Stile desselben überhaupt gehören.

Authentie.

Was die Abfassung durch Markus anlangt, so haben wir keinen entscheidenden Grund die Tradition der Kirche hier zu verwerfen. Die Person des Markus ist uns zu wenig bekannt, um von Angemessenheit oder Unangemessenheit der vorliegenden Schrift zu dieser sprechen zu können. Markus war übrigens in der kirchlichen Geschichte keine an sich sehr hervortretende Persönlichkeit, sodass man seinen Namen herbeigezogen haben könnte, um eine Schrift zu ehren; vielmehr ist er eigentlich erst durch dieses Evangelium bedeutend geworden. Daher ist denn auch dieses Evangelium nebst dem des Lukas das fast gar nicht kirchlich angefochtene. Nur das Zeugniß des Papias hat neuerlich, bei Schleiermacher und Credner, Zweifel hervorgerufen. Aber, wie gesagt, diese sind nicht entscheidend.

Ueber die oben erwähnte kirchliche Tradition von einem Zusammenhange unseres Evangelium mit der Person des Petrus können wir kein sicheres Urtheil fällen. Es kann jene Tradition auch nur entstanden sein als Meinung, wie oft, weil man den Markus, der als Verfasser genommen wurde, für einen Gefährten und Diener des Petrus hielt, und um das Ansehen dieses Evangelium zu heben. Zudem ist uns die letzte Lebenszeit des Petrus und insbesondere des Markus Verhältniss zu ihm sehr unbekannt, auch der Charakter seiner Lehre und seines Vortrages, sodass wir diesen etwa in unserem Evangelium finden könnten. Ja nach der gewöhnlichen Vorstellung des petrinischen Charakters, nach welcher er als ein streng judenchristlicher gilt, steht unser Evangelium ihm sogar ferner: es hat einen freien, fast mehr pau-

linischen, Charakter und Ton. Man hat bemerkt, dass dieses zweite Evangelium mehr zum Tadel und weniger zum Lobe des Petrus erzähle und hierin die Bescheidenheit des Apostels selbst finden wollen. Dieses ist unsicher und nur als Zeugniß für die kirchliche Meinung von der Gesinnung des Petrus ehrenwerth.

Bestimmung.

Die Bestimmung dieses Evangelium anlangend, so ist daraus, dass unser Evangelist gern palästinensische Oertlichkeiten, Sprache und Sitte erklärt (3, 17. 22. 5, 41. 7, 2 ff. 11, 13. 12, 42. 13, 3. 14, 12. 36. 15, 42 u. o.), zwar nicht zu schliessen, dass er seine Schrift geradezu für Nichtpalästinenser (Römer oder Alexandriner, sagt die Tradition) verfasst, aber doch, dass er bei ihr einen unbeschränkten Leserkreis vor der Seele gehabt habe.

Verhältniss zu den beiden anderen Evangelien.

Ob nun Markus der Verfasser gewesen (dieses am wahrscheinlichsten) oder nicht, so ist doch die Frage über das Verhältniss des zweiten Evangelium zu denen des Matthäus und Lukas von Gewicht. Sie wurde bereits in der allgemeinen Einleitung zu diesen Evangelien (*Comm. üb. d. Ev. d. Matth. 7 ff.*) in Erwägung gezogen.

Unser Evangelium ist von Allen — und es steht dieses in merkwürdigem Widerspruche mit der in der Kirche herrschenden Meinung, dass dasselbe mit Petrus zusammenhänge — gewöhnlich für das wenigst selbstständige gehalten worden. Augustinus *de consensu evangell.* 1, 2: *Marcus Matthaeum subsecutus tanquam pedisequus et breviator ejus.* Diese Vorstellung, dass Markus einen Auszug aus Matthäus gegeben, hat sich lange gehalten. Grotius, Herder, Hug vertheidigten sie von Neuem. Dagegen Koppe:

Marcus non epitomator Matthaei. Gott. 1782. 4. Wenige nur (Vogel, Schmidt) hielten *Lukas* für die Quelle des *Markus*. — In neuerer Zeit ist die Meinung ungemein verbreitet worden, dass unser Evangelium ganz aus beiden, dem *Matthäus* und *Lukas*, zusammengestellt worden sei. So ausser Griesbach, Paulus, de Wette besonders Sauer Ueber die Quellen des Ev. d. Markus. Berlin 1825. Fritzsche (*Evang. Marc. rec.* Prol. XL s.) hat noch *Johannes* als Quelle des *Markus* zugefügt in den Stellen 6, 37. 14, 3. 5. 15, 12. 26. Hier ist es Uebereinstimmung der Tradition mit dem Evangelium des *Johannes*. Der Hypothese von einer Abhängigkeit unseres *Markus* vom *Matthäus* und *Lukas* steht durchaus entgegen, dass sie dem Evangelisten ein ganz rohes, mechanisches Verfahren beilegt bei der Benutzung der anderen Evangelisten — vornehmlich wie Griesbach ihm oft nur Formeln zusammentragen lässt, z. B. 1, 32. 42, wo zwei anscheinend gleichbedeutende Formeln, von denen die eine aus *Matthäus*, die andere aus *Lukas* sei (vgl. *Matth.* 8, 16 u. *Luk.* 4, 40); würdiger und angemessener de Wette: blos gedächtnissmässig seien jene Evangelien vom *Markus* benutzt. Aber allen diesen Annahmen, nach denen *Markus* abhängig genommen wird von den anderen kanonischen Evangelien, widersprechen: 1. die Selbstständigkeit, Originalität dieses Evangelisten überhaupt, von welcher alsbald gesprochen werden soll; 2. die Abweichungen desselben, immer charakteristische, von den übrigen da wo er im Allgemeinen parallel ist; 3. die Stellen, welche *Markus* ganz allein hat: 3, 7—12. 4, 26—29. 7, 32—37. 8, 22—26. 13, 33—36. 14, 51 f. 15, 44; endlich 4. die Auslassung wichtiger Stellen, die *Matthäus* und *Lukas* haben, z. B. der Versuchungsgeschichte. Hierdurch wird wenigstens das Verfahren unseres Evangelisten so frei und ganz sein eigen, dass alle jene Hypothesen fast durchaus dabei aufgehoben werden.

Aber durch ein merkwürdiges freies Zusammentreffen zweier scharfsinniger Männer, Weisse's und Wilke's, ist jüngst (im J. 1838) gerade die umgekehrte Annahme aufgestellt worden: das Evangelium des Markus sei die Urschrift für die beiden anderen gewesen. Früher schon (im J. 1794) hatte Storr diese Meinung gehabt. Zu ihr würde die kirchliche Tradition wunderbar stimmen, nach welcher dieses Evangelium mit der authentischen Person Petri zusammengestellt wird; und die immer verbreitetere Annahme, dass das erste Evangelium kein Werk des Apostels Matthäus, überhaupt eines Apostels gewesen sei, würde mit jener Hypothese zusammentreffen. Gewiss ist dieselbe richtiger als die vorher erwähnte. — Dennoch haben wir auch zu ihr keineswegs ausreichende Gründe. Die Uebereinstimmung müsste vollständiger und klarer sein: zudem erscheint uns Matthäus, auch wenn wir das Evangelium unterscheiden von des Matthäus Urschrift, als ein zu selbstständiger Schriftsteller für eine solche Annahme. Nur Lukas, der Einzige wohl welcher verschiedene Quellen und Urkunden benutzt hat, mag in einem Verhältnisse der Abhängigkeit zu Markus neben anderen Quellen stehen. Uebrigens nimmt auch diese Meinung das Evangelium Marci doch nicht in dem Sinne für das rein ursprüngliche Evangelium, als seien keine Sagen hier eingeflossen.

Ueber den Ursprung der drei Evangelien neben einander bleibt die Traditionshypothese die natürlichste und durchführbarste. A. Knobel *de ev. Marci origine*. Vratisl. 1831. Die mündliche evangelische Tradition, welche nicht sowohl festgesetzt worden war, sondern sich ausgebildet hatte, als stehender Typus, von den Aposteln her, liegt allen Dreien zum Grunde. Sie führen dieselbe, mit theilweise anderen Nachrichten, aus. Markus, wer er auch und in welchen Verhältnissen er sein mochte, hat sich am einfachsten an diese Tradition gehalten: 1. im Umfange seines Berichts (Johan-

nestaube — Auferstehung), 2. darin dass er vollends gar nicht chronologisch erzählt, 3. dass er vorzugsweise Geschichte giebt, 4. vielleicht auch darin dass er selten Stellen citirt, nur mehr einwebt, wie 1, 2 f.

Charakter.

Aber neben dem was Markus mit den Dreien gemein hat zeichnet ihn Eigenthümlichkeit sehr aus unter den Evangelisten: und sie ist von der Art, dass man bei ihr an die kirchliche Meinung erinnert wird, welche dieses Evangelium unmittelbar aus einer freien mündlichen Verkündigung und zwar eines Augenzeugen, des Petrus, hervorgehen liess.

Markus ist unter den Evangelisten der anschaulichste und lebendigste. Zur Anschaulichkeit gehören die häufigen genauen Bestimmungen der Begebenheiten, wie sie sich zugetragen: 3, 7 f. 17. 4, 38. 5, 20. 6, 2. 46. 10, 46. 11, 11. 15, 21. Die Lebendigkeit der Darstellung des Markus zeigt sich darin, dass er gern Scenen ausmalt, Personen charakterisirt, Handlungen und Erfolge in ihrer ganzen Erscheinung vorüberführt: 1, 13. 2, 3 f. 4, 39. 5, 29. 42. 6, 39. 9, 26. 11, 16. 14, 3. 15, 39. Es gehören hierher und sind aus diesem Charakter des Markus zu begreifen auch diejenigen Stellen, in denen (Köster *Immanuel* 72) de Wette (in *Ullm. u. Umbr. theol. Studien u. Kritik* 1. 4, 789 ff.) eine besondere Erscheinung finden wollte, anscheinend eine Geneigtheit die Wundergeschichten natürlich aufzufassen: 1, 25 f. 6, 13. 7, 33 f. 8, 22 f. Dagegen sind mit Recht Russwurm (ebendas. 1830. 4), Strauss (*Leben Jesu* 2, 69 ff.) und de Wette selbst (im *Comm. zu Luk. u. Mark.* 148 f.). Markus im Gegentheil erzählt die Wundergeschichten mit besonderer Geflissenheit und mit Hervorheben des Uebernatürlichen. Es ist aber nur das Bestre-

ben, lebendig und anschaulich zu erzählen, aus welchem solche Schilderungen hervorgegangen sind — und zwar anschaulich so, dass er Jesum das Wunderbare, Uebernatürliche umhüllend, verbergend darstellen will. Denn auf dieses, was auch in der evangelischen Tradition gelegen zu haben scheint, macht Markus besonders oft und geflissentlich aufmerksam: 5, 37 ff. 7, 24 ff. 8, 26. 9, 30.

Mit diesen Eigenschaften des Markus als Schriftstellers hängt seine Sprachcharakteristik zusammen. Vgl. Dan. Schulze *üb. d. schriftstell. Charakter u. Werth des Ev. Markus* in *Keil's u. Tzsch. theol. Analekten* 1814. 2. 2, 104 ff. 1815. 2. 3, 69 ff. 1816. 3. 1, 88 ff. Schott *Isag.* §. 29. Credner *Einl.* §. 49. Insbesondere gebraucht er das *εὐθέως* und das historische Präsens, um die Erzählung zu beleben. Ausserdem ist seine Sprache leichter, klarer, hebraismenfreier.

Ursprache.

Dass Markus sein Evangelium ursprünglich griechisch abgefasst habe, war immer und allgemein die Meinung der Kirche. Nur die Peschito und einige griechische Unterschriften (*ἔγραψεν ῥωμαϊστὶ*) nehmen lateinische Abfassung an. Die lateinischen Texte vom Evangelium Marci zu Venedig und Prag sind Handschriften der Itala. Vgl. Michaelis *Einl. in d. N. T.* 2, 1073 ff.

Geschichte der Auslegung.

Das Evangelium des Markus ist seltener gebraucht worden: immer stand das des Matthäus und Johannes voran. Auch Chrysostomus hat es nicht behandelt; unter seinen unächten Schriften finden sich 14 *Homilien* zu Markus, lateinisch.

In der griechischen Kirche kennen wir als ältesten Ausleger des zweiten Evangelium Victor von Antiochia

zu Anf. des 5. Jahrh. *Βίκτωρος καὶ ἄλλων ἐξηγήσεις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον. Ed. Chr. F. Matthäi. Mosq. 1775. 2 Tom.* Erst später wird es wieder von Theophylaktus und Euthymius in ihren Commentt. zu den vier Evangg. bearbeitet. — Aus der lateinischen Kirche haben wir keine Auslegung.

Aus neuer Zeit sind ausser den allgemeinen Schriften (vgl. *Comm. üb. d. Ev. d. Matth. 29 f.*) besonders zu bemerken: Jac. Elsner *Comment. crit.-philol. in evang. Marci ed. Stosch. Lugd. Bat. 1773. 3 Tom. 4.* — C. F. A. Fritzsche *Quatuor evangg. recensuit et cum commentariis perpetuis edidit. T. II. Ev. Marci. Lips. 1830.* — W. M. L. de Wette *Kurzgefasst. exeg. Handbuch zum N. T. 1. Bds 2. Th.: Kurze Erklär. d. Evv. des Lukas u. Markus. Leipz. 1836.* — Dazu Barth. van Willes *Spec. hermen. de iis quae ab uno Marco sunt narrata aut copiosius et explicatius ab eo exposita. Traj. 1811.*

Praktische Auslegungen: A. L. Ch. Heydenreich *das Ev. Marci für Erbauung suchende Leser u. für den kirchl. Gebrauch bearb. Magdeb. 1834 f.* — F. Schleiermacher *Predd. üb. das Ev. Marci u. den Br. P. an d. Kolosser, herausg. von F. Zabel. Berlin 1835. 2 Bde. In Schleierm. Nachlass. Abth. Predd. Bd. 1 f.*

Auslegung.

Als das Eigenthümlichste im Markus bezeichnen und lesen wir 1, 12 f. V. 21 — 28 u. 35 — 39 (beide Stellen mit Lukas gemein) 3, 21. 4, 26 — 29. 6, 12 f. (mit Luk. gem.) 7, 2 — 4. 32 — 37. 8, 22 — 26. 9, 49 f. 11, 13. 12, 41 — 44 (mit Luk. gem.) 13, 33 — 37.

In der Versuchungsgeschichte 1, 12 f. zeigt sich eine tiefere Verschiedenheit von Matthäus und Lukas — wie bei Johannes diese Geschichte ganz ausfällt. Aber bei Markus ist der ursprüngliche, uneigentliche, allegorische oder parabolische, Stil noch weniger zu verkennen als bei jenen. Sinn: Sogleich nach seiner Taufe war Jesus, indem er des Geistes voll war, auch für die Art, wie er sein Werk ausführen sollte, entschieden und voll freudiger Klarheit.

Für εὐθύς hat die neuere Kritik εὐθέως. Ἐκβάλλει vgl. Matth. 9, 38. Der Geist drängte ihn, dass er sich entscheiden solle. In V. 13 ist ἐκεῖ vor ἐν τῇ ἐρήμῳ von Griesbach und Lachmann ausgelassen, von Fritzsche und Scholz aber vertheidigt worden; es steht wie τότε ἐν ἐκ. τ. ἡμ. 2, 20. Πειραζόμενος ὑπὸ τ. Σατανᾶ ist für sich zu nehmen, nicht mit ἦν zu verbinden. Unbestimmt dürfte es scheinen, ob Markus eine einmalige Versuchung annehme, wie Matthäus und Lukas, oder (was wahrscheinlicher ist, da Alles ja vom bleibenden Zustande handelt) eine fortwäh-

rende. Lukas 4, 13 auch fortwährende Versuchungen des Satan, aber nach der in der Wüste; ebenfalls Hebr. 2, 18. „Den Satan zurückweisend.“ Ἦν μετὰ τῶν θηρίων und οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ sinnvolle Gegensätze: äusserlich war er unter Schrecknissen, innerlich jedoch freudig. So sind die Worte zu fassen, nicht aber blos (Fritzsche) auf die Lage zu beziehen: verlassen — von Engeln versorgt. Der Engeldienst ist wie bei Matthäus auch nicht nur auf Einen Akt zu beziehen. Wüste u. wilde Thiere Jes. 14, 23 u. Virgil Aen. 3, 646: *vitam in sylvis inter deserta ferarum lustra domosque traho.*

V. 21—28: Erzählung aus der Synagoge zu Kapernaum, welche nur noch Lukas 4, 31—37 hat. Die Hauptstelle V. 24 stimmt wörtlich mit diesem überein.

V. 21. *Εὐθέως τοῖς σάββασι*: am nächsten Sabbat. Denn das Vorbergehende konnte nicht am Sabbat geschehen, da es von einer Arbeit handelt. — V. 22 wie Matth. 7, 28 f. — V. 23. Ἄνθρωπος ἐν (nicht ist ἐν mit ἦν zu verbinden) wie 5, 2. Markus allein hat diese Formel: von ihm beherrscht. Luk. ἔχων. Es ist wohl kein Rasender zu verstehen; denn ein solcher würde gewiss nicht in der Synagoge geduldet worden sein. Aber dieser dämonische Zustand ist auch nicht blos auf äusserliche Uebel (Krämpfe) zu beziehen, sondern auf Tiefsinn. Dieser schlägt bei herrschenden Meinungen von dämonischem Besessensein natürlich (statt anderer fixen Ideen) in den Wahn um, von einem Dämon besessen zu sein. — V. 24. Auch dieser, wie Matth. 8, 28 ff., verwechselt seine Person mit der des Dämon. Ἐα Interjection (*eheu*), nicht Imperativ (= ἄφες), sonst wäre zu lesen ἔα ἡμᾶς. Ἀπολέσαι (der Satz ist nicht, wie es im gewöhnlichen Text und auch von Lachmann geschieht, als Frage zu nehmen): aus unserer Stätte zu vertreiben und in die Pein der Unterwelt zu bannen. S. z. Matth. 8, 29. Ὁ ἅγιος τ. θεοῦ

(auch b. Luk.): für besondere Dinge, Amtsführung von Gott bestimmt. Es ist messianischer Name. Vgl. AG. 4, 27. 30 u. Joh. 6, 69 nach jetz. Lesart. — V. 25. *Φιμώθητι* hat auch Lukas hier. Vgl. 4, 39. „Schweig still und gehe aus.“ Das Gebot des Schweigens hat gewiss nicht (Paulus) einen ärztlichen Grund und Sinn (den Geist des Menschen zu fixiren), sondern es ist das gewöhnliche Gebot ihn nicht als Messias zu begrüßen. Vgl. V. 34. — V. 26: Darstellung des letzten, ärgsten Paroxismus, in welchem sich die Heilung ankündigt. Vgl. 9, 20 f. u. d. Parall. Luk. 9, 39. „Der Dämon riss ihn und laut schreiend wich er von ihm.“ Hier werden wiederum Dämon und Mensch (im *κράξαν μέγ. φ.*) vermischt. — V. 27 findet sich Verschiedenheit der Lesart, die aber zum Sinne gleichgültig ist. Die ersten Sätze bis *λέγοντας* (so d. text. rec.; einige Handschr. *λέγοντες*): „Alle erstaunten, sodass sie unter einander (so wohl *ἑαυτούς* zu verstehen) fragten oder erwogen.“ Nun giebt der textus receptus zwei Fragen: „Was ist das? Was ist das für eine neue Lehre? Denn mächtig (*κατ' ἐξουσίαν*) gebietet er auch den Dämonen und sie gehorchen ihm.“ Hier nun ist sehr verschieden geschrieben worden. So lässt Griesbach die erste Frage (*τί ἐστι τοῦτο;*) weg und schreibt: *Τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ; Κατ' ἐξουσίαν* u. s. w. *Αὕτη* und *ὅτι* fehlt wirklich oft. Lachmann liest, gewiss unrichtig, folgender Massen: *Τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ· κατ' ἐξουσίαν* u. s. w. Aber die wiederholten Fragen sind ganz im lebendigen Stile des Markus; vgl. 6, 2. 11, 28. Die recepta ist wahrscheinlich nur als dunklere Lesart verändert worden. Lukas giebt bloß: *Τίς ὁ λόγος οὗτος;* Wie V. 22 ist *διδαχὴ* also: ganze Lehre, Auftreten. Jesus wird als einer angesehen, der eine Lehre bringe, aber derentwegen mit Wunderkraft ausgerüstet sei. Daher je grösser diese, desto erhabener jene sein müsse. „Was muss das für eine Lehre, Sache sein? Denn er“ u.

s. w. — V. 28. Ἡ περίχωρος τῆς Γαλ. (Grotius, dagegen Fritzsche): angrenzende Gegend in Galiläa.

V. 35—39 hat nur noch Lukas 4, 42—44 gemeinsam, aber Markus sehr eigenthümlich.

Πρωτὶ ἔννυχον λίαν: früh da es noch nächtlich dunkelte (Lukas: γενομένης ἡμέρας). Lachmann giebt ἔννυχον. Das Wort findet sich hier allein. Das eigentliche ist ὄρθρος (βαθύς) Luk. 24, 1. Ἐξῆλθε aus Kapernaum. — V. 36. Οἱ μετ' αὐτοῦ nach V. 29: Andreas, Jakobus, Johannes. „Gingen ihm nach.“ — V. 37. Πάντες: Einwohner der Stadt. Bei Lukas suchen die Volkshaufen, ὄχλοι, selbst. — Der Sinn des Folgenden, V. 38 f., ist deutlich: Um der Verkündigung willen, nicht für Wunderschau sei er da. Ἐχόμενα bei Lukas oft, z. B. 13, 33. Κωμοπόλεις: oppida. Nach Josephus *de bell. jud.* 3. 3, 2 war Galiläa reich an Flecken. Εἰς τοῦτο geht lediglich auf κηρύξω, nicht auf κηρ. εἰς τ. κωμοπ. Ἐξελήλυθα, wofür einige handschr. Auctoritäten ἐλήλυθα oder ἐξῆλθον geben, wahrscheinlich um den rechten Sinn deutlicher zu machen, ist nicht wie V. 35 aufzufassen, sondern: aufgetreten, hervorgegangen in die Welt. Lukas: ἀπέσταλμαι. Doch ist es weniger als Joh. 8, 42. Richtig Paulus: ausgegangen aus meinem Privatstand. Ἦν κηρύσσων — ἐκβάλλων: lebte in dieser Wirksamkeit. Εἰς τὰς συναγωγὰς von Griesbach aufgenommen (wie 13, 9 εἰς συναγ. δαρήσεσθε); Scholz behält die recepta ἐν ταῖς συναγωγαῖς bei. Neben dem Lehren steht also bei Markus, auch als etwas Geistiges (nicht bloß Wunderwerk), das Dämonenvertreiben.

Kap. 3, 20—35: Reden über die Lästerung der Pharisäer (βλασφ. εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ.) und über Mutter und Geschwister. In demselben Zusammenhange Matth. 12, 24—50; Lukas trennt Beides: über d. Mutter 8, 19—21, gegen d. Pharisäer 11, 14—26 (ohne gegen jene βλασφη-

μία zu sprechen). Markus verbindet aber jenes Beides innerlich, sodass er die Beiden, welche bestritten werden, als Befangene, Untüchtige in verschiedenen Graden darstellt. Die Einen fassen ihn nicht und halten sein Auftreten für Thorheit; die Anderen leiten es vom bösen Geiste ab. Daher denn jenen gesagt wird, dass sie nicht zu den Seinen gehören; diesen, dass sie unverbesserlich seien, zu der unrettbaren Welt gehören. Diese Darstellung ist sinnvoll und wohl die authentische. — V. 20: Menschenzudrang; ὥστε μὴ u. s. w.: wegen Mangel an Raum oder Zeit.

V. 21 hat Markus allein. Οἱ παρ' αὐτοῦ gewiss nicht: die um ihn (Luther, Meyer; die Form passt nicht: und was soll das ἐξῆλθον?), aber auch nicht die Kapernaiten, sondern seine Anverwandten (vgl. τὰ παρ' αὐτῆς 5, 26). Dieselben sind es sicher, von denen V. 31 ff. handelt; jedoch ist wohl die Mutter nicht mit gemeint. — Sie begriffen ihn nicht; sie wollten ihn in das häusliche Leben zurückführen (Schleiermacher). Aber ganz wie Joh. 7, 5: Die Brüder glaubten nicht an ihn. Εξῆλθον von Nazaret aus. Κρατῆσαι 6, 17. 12, 12 immer: gewaltsam ergreifen, wenn auch nicht um der Obrigkeit zu übergeben, doch um ihn zu Haus zu halten. Ἐξέστη (Gegensatz von σωφρονεῖν 2 Kor. 5, 13) = μαίνεται. Dieselbe Rede als die der Feinde Joh. 10, 20. Luther („er wird von Sinnen kommen“), Grotius, Kühnoel: *animi deliquium patietur*. Am wenigsten ist es (Euthymius) = ἐξῆλθε.

Kap. 4, 26—29 hat Markus, nach der Parabel vom Sämann u. s. w. V. 10—25, allein eine neue. Sie hängt genau mit der (auch bei Matthäus) vom Senfkorn zusammen V. 30—32. Unsere Parabel handelt vom stillen Wachsthum und Gedeihen des göttlichen Reichs, die folgende von seiner mächtigen Verbreitung. Damals musste

man jenes erkennen, um sich von diesem Erfolg überzeugen zu können.

Οὕτως ἐστὶ ist regelmässiger gesagt als sonst ὁμοιωθή. „Es geht zu mit dem Gottesreiche, wie wenn“ u. s. w. Καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρεται νύκτα καὶ ἡμέραν: einen Tag und eine Nacht wie die andere. Schlafen und Wachen Ps. 3, 5: im gewöhnlichen Leben fortleben. Vgl. Matth. 24, 38. Also unthätig — unbesorgt. „Und die Saat keimt und wächst.“ Μηκύνεσθαι LXX Jes. 44, 14. Ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός = so (Art und Mass) wie er Nichts davon weiss. — V. 28. Ἀὐτομάτῃ (altklassisch und nur noch AG. 12, 10): von sich selbst, *sponte*. Es versteht sich von selbst, dass hier nicht die Selbstständigkeit der Naturkräfte ausgesprochen werden soll; blos: durch Menschenarbeit nicht. „Saat, Aehre, volles Korn.“ Πλήρης σῖτος = ausgebildetes Korn. — V. 29. Sinn: Mit Einemmale tritt dann der Sieg der göttlichen Sache hervor. Παραδῶ: es zulässt, oder: sich darbietet, *se dedit* (Fritzsche). Vgl. Virgil. Georg. 1, 287. Die Vulgata und Luther beziehen es auf γῆ und übersetzen wie wenn τὸν καρπὸν gelesen würde. Ἀποστέλλει τὸ δρέπανον näml. ὁ ἄνθρωπος V. 26, der Herr des Ackers. Δρέπ. ἀποστ. Joel 4, 13 u. Apok. 14, 15. „Sendet die Sense, denn die Aerndte ist da.“ Die Aerndte bezeichnet wie Matth. 13, 41 ff. die grosse Entscheidung der Sache.

Kap. 6, 12 f.: Der Erfolg der Aussendung der Apostel. Markus und Lukas 9, 6 haben die Stelle allein. Matthäus hat sie nicht. Sie fällt in die Zeit von Matth. 10 (Aussendung der Apostel).

Ἐκήρυσσον ἵνα μετανοήσωσι = μετανοεῖτε 1, 15. „Verkündigten das Reich Gottes, damit sich die Menschen dazu bereiten sollten.“ Ἠλειφον ἐλάϊω καὶ ἐθεράπευον hat Markus allein. Aus dieser Stelle und aus Jak. 5, 14 wurde ein my-

stischer Gebrauch der Salbung bei den Aposteln hergeleitet, der in verschiedener Form auch in der Kirche blieb. Aber hier gehört die erste Formel gewiss nur zur zweiten, ἐθεράπευον. „Salbend heilten sie.“ Salbung ist im Orient ein wesentlicher Theil des ärztlichen Thuns, besonders (Luk. 10, 34) äusseres Heilmittel. Daher ἑγχειστα φάρμακα bei den Griechen u. ἰατροαλείπτει eine Art von Aerzten. Doch soll auch hiermit nicht das Wunderbare der Heilung bei'm Evangelisten geleugnet werden: er lässt vielmehr, wie 7, 34 u. 8, 23 es von Jesus beschreiben, auch die Apostel die Wunderkraft an solche Mittel knüpfen.

Kap. 7, 2—4 (vgl. zu 7, 1—31 Matth. 15, 1—28) giebt eine merkwürdige Einschaltung, die jüdische Sitte der Abwaschungen erklärend. Diese Stelle hat allein Markus.

Κοινᾷς γ. τουτέστιν ἀνίπτουσιν — das *τουτέστ. ἀνίπτ.* ist nach Valckenaer's Vorgange von Fritzsche ohne Berechtigung für ein Glossem gehalten. *Κοινόν* das Wort war so nicht bei den Griechen gewöhnlich, aber auch dieser Begriff nicht: profan durch Nichtwaschen. Daher erklärt es Markus. So gleichfalls AG. 10, 14 *κοινόν ἢ ἀκάθαρτον. Ἐσθίειν ἄρτους* wie gewöhnlich Mahlzeit halten. Nach *ἄρτους* fügt der text. rec. *ἐμέμψαντο* bei; auch *κατέγνωσαν* wird in einem Codex gelesen. Nach überwiegenden handschr. Zeugnissen ist es von der neueren Kritik weggelassen. Ebenfalls innere Gründe sind dagegen; denn ein Tadel würde zu frühe kommen, da sie sich ja erst bei Jesus erkundigen. V. 3 f. ist Parenthese und V. 5 nimmt den 2. Vers wieder auf. *Πυγμῇ* (*pugno*) ist die allein beglaubigte Schreibart; nur wenig haben äusserlich für sich *πυγμῆν* oder *πυκνῇ*. Dieses letzte, in der lateinischen Kirche oft gelesen, gleichbedeutend angeblich mit *πυκνά* (Luk. 5, 33), ist von Dav. Schulz gebilligt worden. Auch die Vulg. *crebro*. Aber für *πυγμῇ* spricht ausser den kritischen Auctoritäten in unserer Stelle auch Epi-

phanus, welcher *adv. haeres.* 1, 15 init. das *πυγμῇ νίπτεισθαι* auch von den Juden gebraucht. Dieses *πυγμῇ* ist aber nicht: heftig, eifrig (*vehementer, studiose*: Kühnol, Bretschneider), auch nicht: bis an den Unterarm (d. Kirchenvv.), denn dieses ist nicht *πυγμή* sondern *ἀγκών*, und der Dativ wäre nicht dafür passend, sondern es soll die noch bestehende Sitte der Juden bezeichnen, mit der geschlossenen Einen Hand, um das Innere nicht zu verunreinigen, die andere zu waschen. So Grotius: *facto pugno*. Soll also das Wort umschrieben werden, so ist es: vorsichtigst. — V. 4. „Nichts vom Markte essen sie, wenn sie sich nicht gewaschen haben.“ Eben darauf wird 1 Kor. 10, 25 Rücksicht genommen. *Βαπτίζονται*: sich säubern, nachdem man es berührt hat; nicht: es abgewaschen haben. „Und vieles Andere (nämlich derselben Art) ist es, was sie zu halten gelehrt worden sind, Reinigung (zu *κατεῖν*) von Kelehen, Gefässen, Schüsseln und Lagerstellen.“ *Ἑστῶν* nicht von *ἑστόν* (*ξέω*) = von Holz Geschnittes, sondern von *ἑστῆς* = *sextarius* (Joseph. *Antiqq. jud.* 8. 2, 9), ein solches, grösseres Mass fassend. *Χαλκίον* oder *—εῖον* = ehernes Gefäss. *Κλίνη* = Lagerstelle, hier die Polster bei'm Mahle. Hierbei war ursprünglich nur die Reinigung nach (wirklicher oder möglicher) Verunreinigung durch gesetzlich unreine Menschen gemeint — 3 Mos. 15, 12.

V. 32 — 37 hat Markus ganz allein. Das Allgemeine stimmt mit Matth. 15, 30 f. — Zurückgekehrt aus Tyrus und Sidon sei er gekommen *εἰς τὴν θάλασσαν*, nämlich östlich, jenseits des Sees. Dieses deutlich durch den Beisatz *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως*. Noch Mark. 5, 20. Dasselbst ist es bestimmt das jenseitige Land: wiewohl die Dekapolis verschieden bestimmt wird. Siehe zu Matth. 4, 25. Statt des text. rec. *ἐκ τ. ὁρίων Τύρου κ. Σιδῶνος ἦλθε* liest die neuere Kritik (Lachmann) *ἐκ τ. ὁρίων Τύρου ἦλθε διὰ*

Σιδῶνος, also auf einem grossen Umwege, denn Sidon liegt ferner von Galiläa als Tyrus. Diese Lesart ist ganz passend, weil V. 24 μεθόρια, Grenzland zwischen Tyrus und Sidon. Für πρὸς τ. θάλ. hat Griesbach εἰς τ. θάλ. aufgenommen. Beides (πρὸς 3, 7) bedeutet: an den See hin.

Μογίλαλος = V. 37 ἄλαλος. Gegensatz V. 35 λαλεῖν ὁρθῶς. Also nur s. v. a. sich in unarticulirten Tönen äussernd. LXX Jes. 35, 6 steht es für stumm. Ἐπιθῆ = 6, 5 ἐπιθεῖς τ. χεῖρας ἐθεράπευσε. — Der Sinn der folgenden Erzählung, V. 33 f., ist wie bei 6, 13 (wo von den Jüngern die Rede): Jesus habe sich anscheinend eines im Volke gewöhnlichen Heilmittels bedient, um seine Wunderkraft zu verbergen. Vgl. V. 36. „Nahm ihn besonders vom Volke, legte ihm die Finger in die Ohren und benetzte ihm die Zunge mit Speichel.“ Vgl. 8, 23; verwandt ist auch Joh. 9, 6. Das „besonders (κ. ἰδ.) vom Volke nehmen“ wird von Fritzsche, Olshausen u. Andd. ärztlich-psychologisch erklärt. Aber es gehört mit zum Verbergen des Wunders. Der Gebrauch des Speichels war bei Juden und Morgenländern, wie sonst im Alterthum (Plinius *hist. nat.* 28, 7), bei vielen äusserlichen Heilungen gewöhnlich. Vgl. *Wiener Bibl. Realwörterb.* 2, 565 f. — Στενάζειν, still zu Gott beten, Röm. 8, 26. Jak. 5, 9; nicht (Euthymius, Fritzsche): seufzen über die Leiden der Menschen. Wie 5, 41 wird hier ein authentisches Wort erwähnt, ἐφφαθά. Wahrscheinlich wurde in dieses, als der heiligen Sprache entnommen, besondere Bedeutung gelegt. Die Form ist Imperativ der passiven Conjugation (Ethpael): Ethphatcha, פתח von der Wiederherstellung aller Sinne; der Sprache 2 Mos. 4, 12, des Sehens 2 Kön. 6, 17. Add.: ἐφφεθα, mehr hebräisch. Der Sinn des Gethanen und Gesprochenen geht dahin, den Erfolg als von der frommen Gottesanrufung und in menschlicher Weise gewirkt darzustellen. — V. 35 ff. Αἱ ἀκοαί

(Hebr. 5, 11): Gehörwerkzeuge. „Band der Zunge gelöst“ — auch klassisch. Ὅσον — μᾶλλον: nicht aus Ungehorsam, sondern des Wunders wegen. Καλῶς (vgl. 2, 12) näml. Jesus. Es liegt wohl der Ton nicht auf καλῶς, sondern auf πάντα. Und ποιεῖν = ausführen, was geweissagt; vgl. Matth. 11, 5. Καλῶς wie V. 9 = *probe*, gar recht.

Kap. 8, 22 — 26 nur dem Markus eigen. Joh. 9, 1 — 12 eine ähnliche Erzählung von einem Ereignisse zu Jerusalem. Aber hier keine Vermischung der Tradition —: blos die Person im Allgemeinen, der Blinde, hier wie dort. Statt Βηθσαϊδάν haben viele Codices aus der lateinischen Kirche Βηθανίαν, welches Paulus vorzieht. Aber gewiss ist dieses aus Verbesserung nach Johannes entstanden. Eine Reise nach Judäa würde von Markus erwähnt worden sein. Auch ist Jesus V. 27 wieder in Cäsarea Philippi. Es ist das gewöhnliche Bethsaida, Kapernaum gegenüber.

Erzählung von der Heilung wie 7, 32 f. Ἀπτεσθαι = χειρὰς ἐπιτιθέναι, θεραπεύειν. — V. 23. Ἐξω τῆς κώμης — nicht als besondere, sofortige Handlung zu betrachten, welche ja erst Aufsehn erregt haben würde, vielmehr: that vorerst nichts an ihm, sondern liess ihn mit sich zum Orte hinausgehen. Αὐτῷ — auf seine Augen. „Fragte ihn, ob er etwas sähe.“ — V. 24. „Aufblickend sagte er: ich sehe die Menschen wie Bäume vorüberwandeln.“ Hier eine der lebendigsten Schilderungen des Markus, ganz der Natur getreu. Die ersten Erscheinungen des Wiedersehenden stellen sich ängstlich nahe und übermässig gross, aber nicht in bestimmten Umrissen (ὥς δένδρα περιπατοῦνται) dar. Victor: ἀμυδρῶς. Ἀναβλέπειν hier u. V. 25 wie 6, 41, nicht wie 10, 51: Augen erheben. — V. 25. Ἐμβλέπειν τηλαυγῶς (τῇλε u. αὐγή: hier allein; sonst b. d. Alex.): aus der Ferne deutlich hineinsehen. „Erkannte, naturgemäss, Alles.“ Ἀπαντας rec., neue Krit. ἅπαντα. — V. 26. Der Mann muss

seine Wohnung also nicht zu Bethsaida gehabt haben. *Oikos* ist von *κώμη* unterschieden. Es findet sich hier sehr grosse Verschiedenheit der Lesart.

Kap. 9, 49 f. Der Gedankengang von V. 33 bis 50 ist im Allgemeinen derselbe wie Matth. 18. Also: Aufforderung zur Bescheidenheit; dabei Ermahnung, wie in der Gesinnung der *μικροί*, geistig Geringen, Bescheidenen, zu leben, so sich (V. 42 ff.) zu hüten, diesen Aergerniss zu geben. Nachdem nun hierbei vom Feuer der Gehenna gesprochen war, dem man zufallen müsse, wenn man Aergerniss gebe, stehen V. 49 u. 50. Und zwar V. 49 hat Markus allein, V. 50 (doch nur die ersten Sätze) Matth. 5, 13 und Luk. 14, 34. Die Stelle V. 49 ist sehr verschieden gedeutet worden. Vgl. vornehmlich Schott *Opuscc.* 2, 3 ff. u. *Supplement. comment. de loc. M.* 9, 49. Jen. 1819. 4. Jablonski *Opuscc.* 2, 458 ff. Fritzsche z. St.

Die gangbare Lesart, d. *textus rec.*, ist durchaus beglaubigt, wenngleich sich viele Varianten finden; nur Gersdorf (*Beitrr.* 1, 376 f.), Griesbach und Schulz haben den Satz *καὶ πάντα θ. ἁ. ἀλισθήσεται* für unächt gehalten. — Die Erklärungen sind verschieden: je nachdem man 1. den Zusammenhang zwischen V. 49 und dem Vorigen fasst, nämlich ob dieser Vers entweder auf das Verbot des Aergernisses sich beziehe oder auf die Drohung der Gehennastrafe. Wohl auf Beides. — 2. je nachdem die beiden Sätze in V. 49 zu einander gestellt werden, nämlich ob der zweite denselben Sinn, nur vielleicht erläuternd, mit dem vorigen geben solle oder den Gegensatz desselben (dann *θυσία* mit Grotius u. Schott: *homines deo consecrati*, im Gegensatz gegen die Verdammten: Röm. 12, 1). Das Zweite wohl nicht. — 3. je nachdem die Hauptworte genommen werden: *πῦρ* (dieses im Zusammenhange Höllenfeuer; gewöhnlich *calamitates*: Kühnoel, Fritzsche — Selbstverläug-

nung: Olshausen, de Wette) und ἀλίζεσθαι: gestraft, geweiht, gewitzigt werden; diese letzte Bedeutung nur ist zu V. 50 passend. Schott (Carové über allein-seligm. Kirche 1, 280 ff.) findet in der Stelle einen Beweis gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Er übersetzt — d. 1. Satz: *condemnati per poenas vitae futurae resipiscent*; — d. 2. Satz: *pri in terrestri vita sapientia imbuentur*. Hiergegen aber spricht schon, dass die ganze Stelle nicht von den Höllenstrafen zu verstehen ist. Sicher ist, dass der Stelle 3 Mos. 2, 13 zum Grunde liege: πᾶν δῶρον θυσίας ἀλλ' ἀλίζεσθαι. Salzen der Opfer auch Ezech. 43, 24 und sonst im Alterthum. Die natürlichste Erklärung ist gerade nicht gangbar: „Jeder, nämlich welcher dem Feuer zufällt, weil er Aergerniss giebt, wird für das Feuer (πυρί, nicht: vom Feuer) gesalzen (ἀλίζεσθαι hat den Ton): wie ja (καί) jedes Opfer gesalzen werden muss.“ Also ist es Warnung für die Geistesfähigen, sich nicht durch ihre geistige Gabe das Verderben zu schaffen. Vgl. Joh. 5, 29. — V. 50 ist beige-setzt, damit nicht das Vorige zur Verachtung der Geistesgabe gemisdeutet werde. „Freilich, indess ist es etwas Gutes um die geistige Kraft; wenn sie aber verloren, ist sie nicht wieder zu ersetzen. So habt Salz in euch und haltet Friede unter einander“ (Röm. 12, 18) hier s. v. a. meidet Aergerniss.

Kap. 11, 13: parallel mit Matth. 21, wo sich auch die Geschichte vom Feigenbaume findet. Bei Markus wird V. 12—14 und V. 20—23 die Geschichte getrennt erzählt, sodass des Erfolg erst am folgenden Tage bemerkt wird. Dieses ist ein Beweis dafür, dass das Wunder nicht die Hauptsache der Erzählung war in der Tradition. Aber (sonst wie dort) blos V. 13 ist dunkel. „Fand nur Blätter, denn es war keine Zeit der Feigen.“ Paulus: keine gute Zeit. Und dennoch soll darauf eine wie strafende, auf Un-

tergang deutende Rede gesprochen worden sein. Dan. Heinsius suchte der Stelle durch eine Conjekture zu helfen, die Griesbach billigte: οὐ γὰρ ἦν, καιρὸς σύκων. Vielmehr (Wetstein) ist καιρός oder ὁ καιρός (so Lachmann) s. v. a. καιρός παρπῶν Matth. 21, 34: Aernntezeit. Also konnten die Früchte noch nicht abgenommen worden sein. Aber die Worte gehören nicht unmittelbar (vgl. 16, 4) zum vorigen Satze: εὗρεν —, sondern zu ἐλθὼν — er suchte.

Kap. 12, 41—44: nur noch Luk. 21, 1—4.

Γαζοφυλάκιον, auch b. Luk., das Behältniss zum Einsammeln der Almosen, im sogenannten Vorhofe der Weiber. Joh. 8, 20 der Ort wo diese Behältnisse standen. Χαλκος (6, 8) nicht bloß geringes Metall, sondern hier *pecunia*; denn bald nachher πολλά. Ueber κοδράντης s. z. Matth. 5, 26. Πλεῖον (Luk. ganz dasselbe πλ. πάντων) nicht bloß: verhältnissmässig mehr (Aristotel. *Eth.* 4, 2: οὐδὲν κωλύει ἐλευθεριώτερον εἶναι τὸν τὸ ἐλάττω διδόντα, ἐὰν ἀπὸ ἐλαττόνων διδῶ), sondern: der Gesinnung nach und bei Gott, edler, verdienstlicher. Ἐκ τῆς ὑστερήσεως (Luk. ἐκ τοῦ ὑστερήματος) = aus ihrer Armuth heraus (Phil. 4, 11). Πάντα ὅσα εἶχεν und ὅλον τὸν βίον (Luk. πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν) steigert das Vorige: ja selbst was sie nur besass (βίος Luk. 15, 12. 30).

Kap. 13, 33—37. Diese Verse fassen kurz zusammen was bei Matth. 24, 42—25, 30 steht. Eine der dortigen Parabeln wird hier, V. 34, nur angedeutet.

Ἀγρυπνεῖν Luk. 21, 36. Bei V. 34 ist nicht ein Nachsatz zu suppliren, sondern dieser Vers wird dem Vorigen beigesetzt, wie Matth. 25, 14. Ἀπόδημος: auf Reisen, statt ἀποδημῶν. Ἐξουσία wohl nicht die Macht über seine Güter, sondern (Bretschneider) αὐτοῦ: sein Amt oder Reich. V. 35 sind die vier Nachtwachen neben einander aufgeführt: Abend, Mitternacht, Morgendämmerung (ἀλεκτοροφωνία), Frühe. Siehe z. Matth. 14, 25. In der ähnlichen, doch früher gesprochenen Stelle Luk. 12, 38 werden drei φυλακαί erwähnt. Παῖσι in V. 37 umfasst Alle die Seinen, nicht bloß die nächsten Jünger. Hier wie oft deutet Markus auf eine schon weiter geschrittene christliche Zeit hin.

Evangelium des Lukas.

Evangelium des Lukass.

Einleitung.

Lebensgeschichte des Lukas.

Der Verfasser des dritten Evangelium ist, wie aus den Eingängen des Evangelium und der Apostelgeschichte, aber auch aus Charakter und Stil der beiden Schriften entschieden hervorgeht, unbezweifelt einer und derselbe mit dem der Apostelgeschichte. Er hat sich nun zwar weder genannt noch persönlich bezeichnet, aber AG. 16, 10 ff. aufgeführt unter den fortwährenden Begleitern des Paulus von Kleinasien (Troas) bis in die römische Gefangenschaft. Die paulinischen Briefe erwähnen unter den Genossen des Apostels zu Rom einen **Lukas** Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24. Diesen nun nennt die kirchliche Tradition als Verfasser jener beiden Schriften.

Es wird sich jede Denkart gern an diese kirchliche Tradition anschliessen, nicht im katholisch-kirchlichen Sinne, sondern als an ein uraltes geschichtliches Zeugniß: wiewohl es wenig darauf ankommen würde, ob ein anderer als Lukas Verfasser dieser Schriften gewesen sei. Aber warum wäre gerade die Angabe der Kirche auf diesen Namen — und so einmüthig — gekommen? Warum gerade auf einen, überdiess kirchlich nicht bedeutenden Mann, den erst seine Schriften höher stellten in der kirchlichen Meinung? Dieses ist auch ein Hauptgrund gegen die Ansicht, welche Schleierma-

cher angeregt, aber nicht so gedacht hat, wie sie sich nachher bei Anderen entwickelt hat: Timotheus sei der Verfasser dieser Schriften. Mayerhoff (*Einleit. in d. petrin. Schriften. Nebst einer Abhdlg über d. Verf. d. Apostelgesch.* Hamb. 1835) behauptete es kühn. Schleiermacher (mündlich): Lukas habe die Aufzeichnungen des Timotheus gebraucht, indem er sogleich nach der Erzählung von des Timotheus Bekehrung, AG. 16, 1—3, V. 10 in der ersten Person zu schreiben anfange. Mayerhoff: Timotheus sei eben Verfasser der Schrift. Auf Schleiermacher's Ansicht ist Melch. Ulrich zurückgekommen: *Kommt Lukas wirklich in der AG. vor?* in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studien u. Kritik.* 1837. 2. Dagegen: Krause in d. *Studien der evang. Geistlichk. Württembergs* 1838. 2. Dazu vgl. Ulrich in d. *Th. Studd.* 1840. 4. Der Hauptgrund dagegen, dass Timotheus von AG. 16, 10 an spreche, liegt in 20, 6 und ist unwiderleglich, indem dort ἡμεῖς von Timotheus unterschieden werden.

Also Lukas, des Paulus Genosse zu Rom, mag immerhin diese Schriften verfasst haben. Seine Person tritt in den paulinischen Briefen ganz unvorbereitet ein. Alles über sie ist theils Vermuthung, theils kirchliche Sage.

Die Form des Namens ist die plattmorgenländische (auch syrische) für römische Namen, damals die gangbarsten der Welt (so Demas, Silas, Hermas u. Add.). Vielleicht gehörte er (Tholuck *d. Glaubwürd. d. ev. Gesch.* 148, nach Lobeck) einem Freigelassenen an, weil jene Namen (mit der contrahirten Endung ᾱς) wenigstens gangbare Slavennamen bei den Römern waren. Wir wissen nicht, ob jener Lukasname aus Lucius, Lucilius oder Lucanus entstanden sei. Diesen letzten Namen Lucanus führen häufig lateinische Manuscripte, auch spricht für ihn die Analogie Silvanus aus Silas. Doch heisst Lucanus gewöhnlich Λευκανός. Wenn

unser Name Lukas einen Lucius bedeutet hätte, so läge es nahe mit Origenes u. Andd. den Mann in Antiochia, Lucius von Cyrene, zu verstehen AG. 13, 1 (προφήτης καὶ διδάσκαλος), da überhaupt Lukas in der kirchlichen Tradition gewöhnlich Antiochener heisst, ὁ ἀπὸ Ἀντιοχείας: Euseb. *hist. eccl.* 3, 4 vgl. Hieronym. *catal.* 7. Es versteht sich von selbst, dass AG. 14, 22 nicht dafür gebraucht werden kann, denn das ἡμᾶς bezieht sich nicht auf Antiochener; die Christen sind gemeint, und übrigens ist dort neben Antiochien noch Anderes genannt. Aber der Lucius Röm. 16, 21 ist unser Lukas wohl nicht. Warum, zu geschweigen dass dieser dort als Judenchrist (συγγενῆς μου) erwähnt wird, hätte ihn Paulus nicht wie sonst Lukas genannt? — In einer Stelle nennt Paulus den Lukas ὁ ἰατρός, Kol. 4, 14, und gewiss im eigentlichen Sinne. Nur darf man von dieser Kunst in seinen Schriften keine Spuren finden wollen (Aeltere); Darstellungen, welche wie ärztliche erscheinen (4, 38. AG. 13, 11), hat auch Markus so.

Aber wichtiger für uns ist die Frage, ob Lukas Heidenchrist gewesen sei oder wenigstens Proselyt ehe er Christ wurde. Er würde der Einzige sein dieser Abkunft unter den Schriftstellern des N. T. Darum wahrscheinlich nahm es die alte Kirche nicht an, selbst indem sie ihn meistens einen Antiochener nannte. Er wurde vielmehr von dieser bald (Epiphanius *adv. haer.* 51. — *Dial. de rect. fide* in Orig. Opp. ed. de la Rue 1, 806. — Theophylaktus *prooem. in Luc.*) für einen der siebenzig Jünger gehalten, ohne Zweifel, weil er allein von ihnen erzählt hatte, bald (Theophyl. a. O.) für einen der beiden von Emmaus. Allein schon aus dem Anfange des Evangelium geht hervor, dass er Jesu nicht so nahe gestanden habe. — Die Neueren halten ihn lieber für einen Heidenchristen. Und allerdings scheint Paulus Kol. 4, 14 den Lukas mit entgegenzustellen denen ἐκ περιτομῆς

V. 11. Und der Charakter der Schriften dieses Evangelisten ist wenigstens in Art und Sprache freier. Doch konnte er dieses bei ihm sein, theils wenn er hellenistischer Jude, theils weil er Schüler des Paulus (und wenigstens in der Denkart freier) war. Auch dass er bisweilen die jüdische Sitte nicht so genau zu kennen scheint, kann aus seiner nur hellenistischen Bildung erklärt werden. — Stein hat aus dem anscheinenden Interesse des Lukas für die Samariter geschlossen, dass er diesem Volke angehört habe. Es dürfte ja auch dieses nur eine Erscheinung seiner grösseren, geistigen Freiheit sein.

Dieses das geschichtlich Sichere über die Person des Lukas. — Vgl. Combefis: *Biblioth. graec. PP. auctarium noviss.* 1, 512 ss.: *Ἐπόμνημα εἰς τ. ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν.*

Die kirchliche Sage erwähnen wir nur. Lukas ist als Maler zuerst von Nicephorus im 14. Jahrh. (*hist. eccl.* 2, 43) aufgefasst worden: er habe Gemälde geschaffen von Maria, Christus u. den Aposteln. (A. W. Schlegel *Gedichte* 1, 185 ff. „d. heil. Lukas“). Diese Sage ist wahrscheinlich aus einer Allegorie entstanden, da Lukas die meisten Familienbilder giebt aus der Kindheit Jesu. — Die griechische Kirche hat Lukas zu einen ihrer vornehmsten Heiligen gemacht: in Griechenland soll er lange gelebt haben. Hieronymus a. O. sagt, er sei in Constantinopel begraben.

Noch hat man den Lukas als Schriftsteller im N. T. finden wollen: 1. im Briefe an die Hebräer, nach Clemens Alex. bei Euseb. a. O. 6, 14 (dem Hug beitrifft), als Uebersetzer; nach Origenes bei Euseb. a. O. 6, 25 (*ἡ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία*: auch Grotius hat diese Meinung) als Verfasser. — 2. ist er in der kritischen Frage über die Briefe an Timotheus und Titus neuerlich oft genannt worden: er sei der Verfasser derselben (Schott).

Bestimmung des Evangelium.

Beide Schriften, welche den Namen des Lukas führen, sind einem Θεόφιλος, in d. Evang. 1, 3 κράτιστος genannt, zugeeignet worden. Auch dieses Zueignen war mehr eine griechisch-römische als eine jüdische Sitte. Κράτιστος scheint allerdings Ehrenprädicat zu sein; vgl. AG. 23, 26. 24, 5. 26, 28. Aber die Person war schon zur Zeit des Origenes unbekannt geworden. Priester, Bischof ist Theophilus wenigstens nicht gewesen und Heide dem Stamme nach gewiss. Zweifelhaft bleibt es sogar (1, 4 πατηχ. ἀσφάλ.), ob er voller Christ gewesen sei — vielleicht war er nur einer, wie Viele damals im Heidenthum, welcher die Ursprünge des Judenthums liebte und auch das Evangelium gern hören mochte. Hug (*Einleit. in d. Schr. d. N. T.* 2, 135 f.): er sei zu Rom gewesen; dieses hat nach den Lebensumständen des Lukas und auch darnach Wahrscheinlichkeit, dass er die Nachricht von des Paulus Reise nach Italien AG. 28 umständlicher berichtet.

Aber gewiss wollte der Verfasser dieser Schriften und insbesondere des Evangelium nicht bloß für jenen Mann geschrieben haben. An Heidenchristen mag er schon um der Person des Theophilus willen vornehmlich gedacht haben — so auch Origenes b. Euseb. *hist. eccl.* 6, 25: τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν. Und somit an das Ausland. Aber wohl nicht an gewisse Landschaften; so Hieronymus *ad Damas. ep.* 20 über Lukas: *Graecis scripsit* — wahrscheinlich 1. weil man Lukas dorthin, nach Griechenland, setzte und 2. weil Markus für Römer geschrieben haben soll. Viele geflissentliche Erklärungen jüdischer Sprache und Gebräuche weisen auch dahin, dass Lukas für Nichtjuden geschrieben habe: 1, 26. 4, 31. 8, 26. 23, 51. 24, 13 — wie es auch bei Markus Statt hat. Doch bleiben solche Spuren zweideutig. — Dagegen: an und gegen Judenchristen: Sam. Glo.

Friseh *de ratione dicta factaque Jesu et apostolorum commemorandi, qua Lucas in utroque commentario usus est* (Freib. 1817. 4), in *Commentt. theol.* 1. 1, 272 ss.

Authentie und Integrität.

Wie aus dem bisher Gesagten schon hervorgeht, hat die gesammte alte Kirche niemals einen Zweifel darüber gehabt, dass jener Lukas Verfasser unseres Evangelium sei. Papias b. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 nennt ihn zwar noch nicht unter den Evangelisten; doch muss man es für entschieden annehmen, dass Marcion's Evangelium aus diesem Evangelium entstanden sei, was Thilo und Hahn sehr sicher erwiesen haben. Also gehört dieses dritte Evangelium zu den am frühesten bezeugten Schriften des N. T. Aber seit Irenäus und Clemens, in der klaren, historischen Zeit ist fortan die Tradition für Lukas als Verfasser des dritten Evangelium. Auch die neue und neueste Kritik (jenes über Timotheus Gesagte abgerechnet, wodurch die Auctorität des Evangelium eber steigen müsste) hat gegen die Authentie dieses Evangelium am wenigsten einzuwenden gehabt. Nur diejenigen, welche die Evangelien für durchaus spätere Erzeugnisse, für Falsa des zweiten Jahrhunderts hielten, waren gegen Lukas.

Auch die Integrität des Buchs hat früher keine Anfechtung gehabt; man hielt fest, dass es, wie wir es lesen, vom Verfasser geschrieben worden sei. Die neuere Zeit vermuthete nur Interpolationen des Evangelium; vornehmlich wurde die Aechtheit des 1. u. 2. Kapitels angegriffen. Doch nahm Hug (*Einleit. in d. Schr. d. N. T.* 2, 156 ff.) an, es sei ein Theil des Evangelium verloren gegangen, der zwischen den zwei Speisungen, Matth. 14, 22 ff. 16, 1. Mark. 6, 45. 8, 27. Allerdings hat Lukas von den Erzählungen der Zwei zwischen jenen Ereignissen Nichts und auch die

zweite Speisung nicht. Erst 9, 18, nachdem er bis V. 17 mit Matth. 14 u. Mark. 6 zusammenerzählt hatte, trifft er zusammen mit Matth. 16, 13 u. Mark. 8, 27. Aber das Evangelium hängt zu genau zusammen, und es wäre ebenso denkbar, dass 1. Lukas die Tradition von diesen Ereignissen nicht gekannt und 2. Manches (wie das Wandeln auf dem See) absichtlich übergangen habe. Zu ungewiss ist es, was Einige annahmen, dass Joh. 7, 53 — 8, 11 ursprünglich im Lukas gestanden habe.

Zeit und Ort der Abfassung.

Was die Zeit der Abfassung anlangt, so hielten die Meisten in der alten Kirche dafür, das Evangelium sei nach Markus geschrieben worden: darnach erhielt es auch seine Stelle im Kanon. Irenäus *adv. haer.* 3, 1. Origenes b. Euseb. *hist. eccl.* 6, 25. Eusebius a. O. 3, 24. Nur Clemens Alex. liess den Matthäus und Lukas zuerst schreiben; vgl. b. Euseb. 6, 14: „die ältesten Evangelien τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.“ Jenes ist auch gewöhnliche Meinung geblieben. Diejenigen sind neuerlich auszunehmen, welche (s. Einl. z. Mark.) meinten, Markus habe sein Evangelium aus dem des Matthäus und Lukas zusammengestellt. Aber es lässt sich diese Vorstellung nicht durchführen: und schon der Anfang des Evangelium zeigt, dass Lukas in einer bereits weiter vorgeschrittenen Zeit geschrieben habe. Doch giebt sowohl dieses als insbesondere sein Verhältniss zu Markus nur eine allgemeine, nicht bestimmte Vorstellung — das zweite nicht, weil ja die Abfassungszeit für Markus selbst wieder unsicher ist. Etwas Anderes würde es sein, wenn Lukas das johanneische Evangelium benutzt hätte; dann müsste sein Evangelium mindestens in den Ablauf des ersten Jahrhunderts fallen: aber dann würde es auch kaum der Person des Lukas angehören können. Ein Datum dafür, dass es

Friseh *de ratione dicta factaque Jesu et apostolorum commemorandi, qua Lucas in utroque commentario usus est* (Freib. 1817. 4), in *Commentt. theol.* 1. 1, 272 ss.

Authentie und Integrität.

Wie aus dem bisher Gesagten schon hervorgeht, hat die gesammte alte Kirche niemals einen Zweifel darüber gehabt, dass jener Lukas Verfasser unseres Evangelium sei. Papias b. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 nennt ihn zwar noch nicht unter den Evangelisten; doch muss man es für entschieden annehmen, dass Marcion's Evangelium aus diesem Evangelium entstanden sei, was Thilo und Hahn sehr sicher erwiesen haben. Also gehört dieses dritte Evangelium zu den am frühesten bezeugten Schriften des N. T. Aber seit Irenäus und Clemens, in der klaren, historischen Zeit ist fortan die Tradition für Lukas als Verfasser des dritten Evangelium. Auch die neue und neueste Kritik (jenes über Timotheus Gesagte abgerechnet, wodurch die Auctorität des Evangelium eher steigen müsste) hat gegen die Authentie dieses Evangelium am wenigsten einzuwenden gehabt. Nur diejenigen, welche die Evangelien für durchaus spätere Erzeugnisse, für Falsa des zweiten Jahrhunderts hielten, waren gegen Lukas.

Auch die Integrität des Buchs hat früher keine Anfechtung gehabt; man hielt fest, dass es, wie wir es lesen, vom Verfasser geschrieben worden sei. Die neuere Zeit vermuthete nur Interpolationen des Evangelium; vornehmlich wurde die Aechtheit des 1. u. 2. Kapitels angegriffen. Doch nahm Hug (*Einleit. in d. Schr. d. N. T.* 2, 156 ff.) an, es sei ein Theil des Evangelium verloren gegangen, der zwischen den zwei Speisungen, Matth. 14, 22 ff. 16, 1. Mark. 6, 45. 8, 27. Allerdings hat Lukas von den Erzählungen der Zwei zwischen jenen Ereignissen Nichts und auch die

zweite Speisung nicht. Erst 9, 18, nachdem er bis V. 17 mit Matth. 14 u. Mark. 6 zusammengezählt hatte, trifft er zusammen mit Matth. 16, 13 u. Mark. 8, 27. Aber das Evangelium hängt zu genau zusammen, und es wäre ebenso denkbar, dass 1. Lukas die Tradition von diesen Ereignissen nicht gekannt und 2. Manches (wie das Wandeln auf dem See) absichtlich übergangen habe. Zu ungewiss ist es, was Einige annehmen, dass Joh. 7, 53 — 8, 11 ursprünglich im Lukas gestanden habe.

Zeit und Ort der Abfassung.

Was die Zeit der Abfassung anlangt, so hielten die Meisten in der alten Kirche dafür, das Evangelium sei nach Markus geschrieben worden: darnach erhielt es auch seine Stelle im Kanon. Irenäus *adv. haer.* 3, 1. Origenes b. Euseb. *hist. eccl.* 6, 25. Eusebius a. O. 3, 24. Nur Clemens Alex. liess den Matthäus und Lukas zuerst schreiben; vgl. b. Euseb. 6, 14: „die ältesten Evangelien τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.“ Jenes ist auch gewöhnliche Meinung geblieben. Diejenigen sind neuerlich anzunehmen, welche (s. Einl. z. Mark.) meinten, Markus habe sein Evangelium aus dem des Matthäus und Lukas zusammengestellt. Aber es lässt sich diese Vorstellung nicht durchführen: und schon der Anfang des Evangelium zeigt, dass Lukas in einer bereits weiter vorgeschrittenen Zeit geschrieben habe. Doch giebt sowohl dieses als insbesondere sein Verhältniss zu Markus nur eine allgemeine, nicht bestimmte Vorstellung — das zweite nicht, weil ja die Abfassungszeit für Markus selbst wieder unsicher ist. Etwas Anderes würde es sein, wenn Lukas das johanneische Evangelium benutzt hätte; dann müsste sein Evangelium mindestens in den Ablauf des ersten Jahrhunderts fallen: aber dann würde es auch kaum der Person des Lukas angehören können. Ein Datum dafür, dass es

vor der Zerstörung Jerusalem's geschrieben worden sei, kann darin liegen, dass die Schilderung Kap. 21 zu wenig historische Bestimmtheit hat (wie auch bei Matthäus und Markus), sondern ganz nur in prophetischen Bildern fortgeht. In die Zeit nach jener Katastrophe rücken die Abfassung Credner (*Einl. in d. N. T.* 1. 1, 159) und de Wette (*Lehrb. d. Einl. in d. N. T.* §. 101) herab. Gewiss endlich ist, dass das Evangelium vor der Apostelgeschichte verfasst worden ist: und diese wenigstens zwei Jahre nach der Reise Pauli nach Rom (um's J. 63). — AG. 28, 30. Daher Storr (vgl. *üb. d. Zweck d. evang. Gesch.* 273): das Evangelium sei geschrieben während der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea (AG. 23, 23 — 26). Aber wir wissen ja nicht, wann nach jenen zwei Jahren die Apostelgeschichte geschrieben worden sei.

Ueber den Ort der Abfassung schwankt die alte Kirche durchaus. Man sieht, es gab keine Tradition darüber, und man setzte jenen Ort verschieden an, wie man sich die Lebensumstände des Lukas dachte: Griechenland (Hieronymus), Aegypten (Unterschr. d. syrisch. Uebers.). Am meisten könnte man für Rom stimmen, weniger deshalb weil man jenen Theophilus dort vielleicht zu suchen hat, als wegen der Verhältnisse des Lukas zu Rom, und auch weil Cerdon und Marcion, beide zu Rom, dieses Evangelium besonders gebraucht haben sollen.

Charakter und Quellen.

Was den formellen, äusserlichen Charakter des dritten Evangelium anlangt, den Sprachcharakter, so ist er bekanntlich in den Schriften des Lukas vorzüglich rein und hat oft selbst sorgfältige, altgriechische Farbe. Gewiss ist diess ein Beweis für dieses Evangelisten hellenistische Bildung, über die wir oben sprachen, aber auch für eine freiere Art

die heilige Geschichte zu behandeln. — Doch findet oft ein auffallender Wechsel Statt mit einer sehr hebraisirenden Sprache. Dabei ist nicht auf eine Verschiedenheit von Quellen zu schliessen, welche der Evangelist sorglos wiedergegeben hätte, noch weniger auf Interpolationen im Evangelium, sondern es findet dabei ein geflissentliches Nachbilden altisraelitischer Sprache und Darstellung Statt. Und diese Beobachtung ist für die Auffassung solcher Stellen sehr bedeutend: denn der Inhalt derselben ist dann allemal alten heiligen Geschichten nachgebildet.

Aber was den inneren Charakter des Evangelium betrifft, so ist das anerkannt, auch auf dem ganz kirchlichen Standpunkte, dass Lukas unter den Evangelisten der eigentlichen Augenzeugenschaft am fernsten gestanden hat. Er sagt dieses selbst 1, 2.

Die alte Kirche nahm indessen keine schriftlichen Quellen für Lukas an, sondern seine Erzählung galt für die des Apostels Paulus, und dieses hob den Rang dieses Evangelisten wie den des Markus. Irenäus *adv. haer.* 3, 1: τὸ ὑπὸ τοῦ Παύλου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Dieses nahm die Kirche an, ungeachtet auch Marcion diesen Gedanken gehabt hatte; vgl. Tertullian *adv. Marc.* 4, 5: *Lucae digestum Paulo adscribere solent.* Wenigstens hielt sie dafür (Origenes b. Eus. *hist. eccl.* 6, 25), von Paulus sei es gelesen worden und ἐπαινούμενον. Sowohl von Marcion als auch von Eusebius a. O. 3, 4 (φασί) und Hieronymus *catal.* 7 wurde hierfür gebraucht das εὐαγγέλιόν μου Röm. 2, 16 u. 16, 25: Stellen, welche natürlich nicht hergehören. Einige Neuere zogen hierher auch, nach einer falschen Wortdeutung, 2 Kor. 8, 18: den Bruder, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Würde aber auch eingeräumt, dass Lukas, als er das Evangelium schrieb, mit der Person des Paulus im Zusammenhang stand, so dürfte daraus doch

wenig für die geschichtliche Bedeutung und Glaubwürdigkeit folgen; denn Paulus gehörte ja selbst nicht zu den *αὐτόπταις* und sein Werk war nicht das eines *εὐαγγελιστῆς* im gewöhnlichen Sinne. Nur freieren Geist, wie der des Paulus war, und paulinische Gedanken (17, 10. 18, 14) mag man in dem dritten Evangelium finden; dazu die merkwürdige Uebereinstimmung mit Paulus (1 Kor. 11, 23 — 25) Luk. 22, 19 f., das Interesse für Heiden und Heidengenossen 4, 25 — 27. 9, 52 ff. 10, 30 ff. 15, 11 ff. 17, 16 — 18, die Fortführung der Genealogie bis auf Adam, die Erwähnung der siebenzig Jünger mit Bezug auf die siebenzig heidnischen Völker. Ueber die Verwandtschaft des Sprachlichen von Lukas und Paulus vgl. Gersdorf *Beitr. z. Sprachcharakt. der Schriftst. d. N. T.* 1, 170 — 272.

Dagegen nimmt die neuere Zeit durchaus (auch wenn sie Markus ihm nachsetzt) eine Abhängigkeit des Lukas von schriftlichen Quellen an. Ob er 1, 1 — 3 selbst von solchen Quellen spreche, ist zweifelhaft. Wenigstens wie viele und wie er sie benutzt habe: dieses lässt sich weder bestimmen noch auch nur vermuthen. Doch gewiss hat er, worauf auch das Prooemium führt, und zwar mehr als solche schriftliche Quellen Traditionen zum Grunde gelegt, theils die allgemeine, evangelische, theils auch wohl einzelne, zum Theile vielleicht, wo er dichterische Darstellung zu geben scheint, begeisterte Sprüche und Reden, welche sich in der Tradition fanden, von Solchen, welche er in der Apostelgeschichte *προφητεύοντες* und *γλώσσαις λαλοῦντες* nennt (AG. 2, 11. 10, 46. 19, 6). Wirklich führt auch Josephus so aus. Neuerlich wurde behauptet, Lukas habe auch apokryphische Evangelien benutzt —: nämlich solche welche es späterhin geworden. Er mag (sonst, wie gesagt, würde er in der Zeit zu tief stehen) auch da, wo er mit Johannes übereinstimmt (Stein), mehr eine andere als die gewöhnliche

Tradition benutzt haben, dieselbe, welche Johannes angenommen hat. Wirklich gebraucht hat er aber unter den kanonischen Evangelien wohl das des Markus. Die Uebereinstimmung ist zu gross und kann nicht in Abhängigkeit des Markus vom Lukas beruhen. Aber kritischen Zweck (Credner: ἀκριβεια, ἀσφάλεια) hat er sicherlich nicht gehabt. — Vgl. Königsman n *de fontibus commentariorum sacr., qui Lucae nomen prae se ferunt.* Altona 1798. 4, in *Pott's Sylloge commentt.* Tom. 3.

Nach allen diesen Erwägungen muss nun das dritte Evangelium ohne Zweifel den übrigen Evangelien in der geschichtlichen Glaubwürdigkeit nachstehen. Wo sich wirkliche Differenzen finden, beweist gewöhnlich auch der Inhalt des Evangelium des Lukas, dass er das minder Authentische berichtet. Auch die ältere Theologie stellte, nachdem sie die Meinung aufgegeben hatte, dass Lukas das paulinische Evangelium gegeben habe, ihn in Auctorität den übrigen nach: es gab sogar freiere Meinungen über seine Inspiration auch bei kirchlichen Theologen.

Gewiss aber hat Lukas die Geschichten, welche er gesammelt hatte, auf eine zusammenhängende und lebendige Weise und im Allgemeinen nach dem Vorbilde der antiken Geschichtsschreibung zusammenstellen wollen. Auch sein Thema ist: Jesus der Messias. Aber er führt es eigenthümlich aus: er ist eigentlich das Gegenstück von Matthäus; denn er liebt die Handlung, und Christus in dieser, nicht in dem Worte — ausgenommen wenn er längere Reden desselben darstellen kann, in denen er in Einem Abschnitte (9 – 18) sehr selbstständig ist. Auch scheint unter dem Wunderbaren bei Christus das, was sich an ihm begeben hat, bei Lukas vor dem voranzustehen, was durch ihn geschehen. — Der Sicherheit und historischen Kunst, mit welcher Lukas componirt hat, widerspricht das Urtheil bestimmt,

welches wir hier zuletzt zu erwähnen haben. Nämlich Schleiermacher (*Krit. Versuch über d. Schriften des Lukas*. Berl. 1817. — Werke z. Theol. 2, 1 ff.) nahm an, bei Lukas fänden sich nur Zusammenstellungen, ohne Uebearbeitung, selbst ohne Verbindung der einzelnen Bruchstücke; es seien sogar die Anfangsformeln der Urkunden stehen geblieben. Er meinte vier Urkunden zu erkennen. Jedoch diese Kritik hat keine Freunde gefunden, Vgl. H. Planck *Observatt. de Lucae evangelii analysi critica a Schleiermachero proposita* (Gotting. 1819. 4), in *Commentatt. theol.* 1. 1, 253 ss. Im Allgemeinen spricht schon gegen jene Hypothese die Absicht und der Fleis des Lukas in der Composition des Evangelium und sein sehr bezeichnender Charakter.

Geschichte der Auslegung.

Die Schriften des Lukas sind überhaupt nur wenig bearbeitet worden und selten beide zusammen, Ausser den schon früher (S. 13) genannten alle Evangelien umfassenden Commentaren haben wir folgende zu bemerken:

Aus der griechischen Kirche Origenes 39 *Homilien* zu Lukas (latein.) u. die Fragmente aus s. τὰ μὲν οὖν. *Opp. ed. Lommatsch* T. 5. — Aus der lateinischen Kirche Ambrosius *expositio evang. Lucae*. *Opp. ed. Bened.* T. 2.

Aus neuerer Zeit verdienen Erwähnung Sm, Fr. Nath, Morus *Praelectt. in Lucae evang.* ed. C. A. Donat. Lips. 1795. — *Selecta e scholis Lud. Csp. Valckenarii in libros quosdam N. T.* ed. E. h. Wassenbergh. T. 1. (Ev. et Act.) Amst. 1815. Bloße Wortauslegung, — K. W. Stein *Comment. zu dem Evang. des Lukas*. Hal. 1830. Mehr dogmatisch. — Fr. Aug. Bornemann *Scholia in Lucae evang.* Lips. 1830. Ganz philologisch.

Auslegung.

Die ersten vier Verse des 1. Kap. sind in gewählter Sprache, in der der klassischen Prooemien, geschrieben. Josephus, dessen Sprache überhaupt zu der des Lukas die meisten Parallelen giebt, im Anfang seiner Schrift vom jüdischen Krieg: ἐπειδὴ πολλοὶ — διηγήματα — τὸ ἀκριβὲς οὐδαμοῦ — προὔθεμην ἐγὼ u. s. w.

V, 1. Ἐπιχείρειν gewiss nicht überflüssig und ohne Absicht. AG. 2, 29, 9, 29. 19, 13. Wenn auch nicht (Origenes, Bornemann; Luther: „unterwunden haben“) *latens accusatio* derer welche es gethan, so ist doch eine Schwierigkeit der Sache damit ausgedrückt. Das πολλοὶ 1, erklärt uns die vielen apokryphischen Evangelien, 2. lehrt es, mit welcher Umsicht die Urheber des evangelischen Kanon verfahren seien in der Zusammenstellung der vier Evangelien, Ἀνατάσσεσθαι nicht *denuo* (Paulus — so gewöhnlich das Wort), sondern *concinnare*; im ἀνά liegt der Begriff der Anordnung. Διήγησις blieb auch das kirchliche Wort für die evangelische Darstellung — ebenfalls aus altgriechischem Gebrauche. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 u. o. Πληροφορεῖσθαι besonders paulinisches Wort. Vgl. 2 Tim. 4, 17: κήρυγμα πληροφορεῖται. Aehnlich πληροφοῦσθαι AG. 19, 21. Durchgeführt, vollendet (Luther: „ergangen“). Nicht aber = *compleri*, wenn dieses auf Weissagungen be-

zogen wird. Andere (d. Syrer, d. Griechen, Grotius, Kühnol): *abunde probata*. Es bedeutet überzeugt werden, sein. Vgl. Röm. 4, 21 u. 14, 5. Ἐν ἡμῖν — nicht: den Juden, sondern: uns, die wir darum wissen.

V. 2. Καθώς bezieht sich auf ἀνατάσσεσθαι διήγησιν. Παραδιδόναι hat nicht bloß die Bedeutung: mündlich lehren, sondern: lehren, unterrichten überhaupt. Also liegt 1. im παραδιδόναι weder Etwas gegen noch für schriftliche Quellen; aber es liegt auch 2. nicht in der Stelle, dass Keiner von jenen Schreibenden ein Augenzeuge gewesen. Καθώς u. s. w. ist allgemeine Formel = in zuverlässiger Art. Aber auch gewiss ist es, dass Lukas sich (ἡμῖν) von den Augenzeugen und eigentlichen Dienern unterscheide. Ἀπ' ἀρχῆς gehört nur zu αὐτόπται und τοῦ λόγου nur zum ὑπηρέται. Αὐτόπτης findet sich schon bei Xenophon oft. Ὑπηρέτης 1 Kor. 4, 1. AG. 28, 16. Τοῦ λόγου = εὐαγγελίου. Aeltere Theologen, wie Calov, und Stein: Christi; Erasmus, Grotius, de Wette: der Geschichte. „Welche vom Anfang an Augenzeugen gewesen waren und Werkzeuge, Diener der Verkündigung waren.“

V. 3. Ἐδοξε καὶ μοί, ganz menschlich. Vgl. AG. 15, 28; aus dieser Stelle fügten die gothische und alte lateinische Uebersetzungen hinzu: *et Spiritui sancto*. Ἀνωθεν AG. 26, 4 f.: „von Anbeginn der Geschichte.“ Ἀκριβῶς hat Lukas oft; vgl. 8, 1. AG. 23, 15. 20. 24, 22. Im πᾶσι könnte eine Zweideutigkeit zu liegen scheinen, ob es als Neutrum zu nehmen (Paulus, de Wette) oder als Masculinum, dann ob es auf πολλοί oder auf αὐτόπται zu beziehen sei. Aber gewiss ist es Neutrum (er wird nicht Allen haben folgen wollen) und πᾶσιν ἀκριβῶς entspricht dem καθεξῆς. „Allem nachgehend vom Anfang — der Reihe nach.“ Καθεξῆς (AG. 11, 4) kommt nur bei Lukas vor: „nach und nach, in der Reihe, Zeitfolge.“ Zum γράψαι kann aus dem Sinne der

Stelle ταῦτα, oder τὰ πράγματα aus dem Vorigen, oder τοὺς λόγους aus dem Folgenden supplirt, oder γράψαι auch in bloß subjektiver Bedeutung genommen werden: für dich zu schreiben.

V. 4. Bornemann will nicht ἀσφάλειαν τῶν λόγων, sondern ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων, sodass ἀσφάλεια subjektive Bedeutung hätte: Versicherung, nicht objektive: Sicherheit. Allein das ἐπιγινώσκειν, welches sonst unpassend sein würde, beweist, dass ἀσφάλεια objektive Bedeutung habe: „das Gewisse und Vollständige über —.“ Λόγοι: die evangelischen Berichte. Κατηχεῖσθαι bloß bei Lukas und Paulus. Das Wort ist sonst (*viva voce docere* — ἦχος) vom anfänglichen Unterrichte gebraucht (Röm. 2, 18. 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6); ἀσφάλεια und ἐπιγινώσκειν stehen ihm also entgegen. Diese κατήχησις hier demnach schon von der Unterweisung vor der Taufe. Indessen kann κατηχεῖσθαι auch wie AG. 21, 21 Unterricht durch Ruf bedeuten; vgl. ἦχος 4, 37. Die kritische Frage über die Aechtheit von Vers 5 bis Ende Kap. 2 bedarf jetzt keiner ausführlichen Erörterung mehr.

Die Kirche hat diese beiden Kapitel immer gelesen: der Inhalt derselben ist klassisch, stehend geworden in derselben. Nur Marcion b. Epiphan. *haeres.* 42 (τὴν ἀρχὴν ἀπέτεμεν) liess sie weg, aber auch zugleich das Prooemium. Dann haben zuerst Einige im Deismus (Evanson) sie, sammt den ersten zwei Kapiteln im Ev. Matth., für unächt erklärt. Endlich hielten J. E. Ehr. Schmidt (*Henke's Magaz. f. Rel.phil., Exeg. u. KG.* 5. 3, 473 ff.), Horst (*Henke's Museum f. Rel.wiss.* 1. 3, 446), Eichhorn (*Einleit. in's N. T.* 1, 630 f.) sie für späteren Beisatz. Aber das Evangelium des Lukas ist immer mit diesen Kapiteln gelesen worden. Und warum wären sie hier eingeschoben worden? Wie wenig griechisch auch die Sprache dieser Kapitel,

1, 5 — 2 fin., ist: doch scheint der Sprachcharakter des Lukas überall hervor. Vgl. Gersdorf *Beitr.* 1, 160 ff. Und der Anfang vom 3. Kapitel weist offenbar auf dieselben zurück. Die Weglassung in neuerer Zeit ist lediglich aus der Abneigung vor ihrem Inhalte hervorgegangen. Daher alle jetzigen Kritiker und Exegeten für diese Kapitel sind. Vgl. Fr. Wilh. von Schubert *de infantiae J. Chr. historiae a Matthaeo et Luca exhibitae authenticia atque indole*. Greifsw. 1815. — Aber die beiden Kapitel gehören (so auch Kuhn in s. *Leben Jesu*) zur Vorgeschichte, nicht zum εὐαγγέλιον: sie tragen den Charakter dichterisch-mythischer Darstellung. — Der vorgeschichtliche Gegenstand ist ganz in die Sprache der alten heiligen Geschichte eingekleidet worden, überall auch sind Thatsachen der alten Geschichte, z. B. 1, 5 — 25 der von Simson und Samuel (Richt. 13. 1 Sam. 1), verfeinert hereingezogen — ob nun von Lukas selbst oder von jenen begeisterten Rednern der apostolischen Gemeinde, welche, wie wir in der Einleitung bemerkten, Lukas benutzt haben mag. Dieses ist passender als Familiensagen (Paulus) oder Familien-Aufzeichnungen anzunehmen. Allgemeiner Gedanke: „Alles vom Anfang der heiligen Geschichte war wunderbar, erhaben; Alles hat den Neugeborenen verkündigt und begrüsst.“ Eine Substanz dieser Erzählungen ist indessen gewiss noch da: die theils aus der Darstellung selbst sich hervorhebt (als wirkliche Geschichte können oder müssen wir das zugeben, was nicht an alte heilige Geschichten oder an Bilder des israelitischen heiligen Stils zu bestimmt erinnert), theils durch die Vergleichung mit den übrigen Evangelien zu ermitteln ist.

Von diesen zwei Kapiteln wollen wir lesen die beiden Hymnen 1, 46 — 55 u. V. 67 — 79, die schwierige Stelle 2, 1 f., den Engelhymnus V. 14, den Segensspruch V. 28 — 35, die Geschichte V. 41 — 51; dann 3, 1, die Genealo-

gie V. 23 — 38, die eigenthümliche Stelle 4, 14 — 30. 7, 36 — 50, endlich Vieles, insbesondere die Parabeln, aus 9, 51 — 18, 14, dem dem Lukas eigenthümlichsten Theile.

Kap. 1, 46 — 55: Hymnus der Maria, in der katholischen Kirche *Magnificat* geheissen. Vgl. auch Luther's *Werke* Bd 7. Dieser Lobgesang ist nicht als Antwort an Elisabet gegeben, sondern als dasjenige was Maria mit Elisabet zu besprechen gekommen war. Er ist ganz aus alttestam. Hymnusformeln zusammengesetzt, aus einzelnen Psalmenstellen, besonders aus dem was die Mutter Samuel's, Channa, 1 Sam. 2, 1 — 10 spricht. Von dem des Zacharia unterscheidet er sich in Geist und Ton: in diesem ist Alles mehr Reflexion, in dem der Maria Alles mehr Poesie.

V. 46 — 49: Was sie persönlich angeht.

V. 46 f. im hebräischen Parallelismus angelegt; doch sind die Sätze nicht gleichbedeutend: Dank, Heilsgefühl. *Ψυχὴ* — *πνεῦμα*: Gemüth — Gefühl. V. 47 nach Ps. 31, 7: *ἀγαλλιάσομαι* — *ὅτι ἐπέιδες τὴν ταπείνωσίν μου*, und 13, 6: *ἀγαλλιάσεται* — *ἐν τῷ σωτηρίῳ σου*. *Ἀγαλλιᾶσθαι ἐν, ἐπὶ θεῷ*: durch Gott beglückt sein. Bretschneider will *ἡγαλλιάσεται* lesen, obschon alle Codices durchaus die active Form *ἡγαλλίασεν* hier bieten. *Θεὸς σωτὴρ*: Beglückender, nicht: Erretter. Im Jes. zweimal u. Ps. 24, 5. Ausser hier 9. σ. nur 1 Tim., Tit. u. Jud. — V. 48. *Ἐπιβλέπειν* = *ἐπιδεῖν* V. 25 u. 9, 38: hülfreich, wohlthuend beachten. *Ταπείνωσις*: Niedrigkeit. Zwar ebenso Gen. 16, 11: *ἐπήκουσε τῇ ταπεινώσει σου* (Ps. 31 a. O.). Doch daselbst ist es wirkliche Schande. *Ἴδου γάρ* — Auch in den Psalmen findet sich immer diese Hindeutung auf bleibende Verheissung Gottes durch die Gunst, welche er den Einzelnen erwiesen. Aber ähulich Gen. 30, 13: *Μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες* — Wort der Lea. *Μακαρίζειν* nicht mehr als: glücklich preisen. — V. 49 gehört zu V. 48: Seligpreisung von ihr darum, weil Wunder

an ihr gethan. *Μεγαλεῖα ἐποίησε* Steigerung von *ἐπέβλεψεν* V. 48. Nicht das Wunder der Geburt, sondern die hohe Bestimmung der Maria ist gemeint. *Μεγ. π.* Ps. 71, 19, wieder AG. 2, 11. „Wundervolles hat der Mächtige an mir gethan.“ *Καὶ ἅγιον* u. s. w. ist nicht von *ὅτι* abhängig, sondern neuer Satz. *Ἄγ. τὸ ὄνομα*: herrlich, gepriesen ist er immer.

V. 50—53: die Verkündigung, dass allen Frommen so geschehe.

V. 50 nach 2 Mos. 20, 6: *ποιῶν ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσι* —, und Ps. 103, 17: *ἔλεος ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους.* „*Ἐλεος*: Gunst —, wird (ἐστίν) zu Theil ewig allen Frommen.“ *Εἰς γενεὰς γενεῶν*: Geschlechter über Geschlechter. — V. 51. Gewiss ist die vergangene Zeit ganz eigentlich genommen, nicht nur prophetisch (Meyer). „So hat er es immer gethan: Arme gehoben, Hohe gestürzt.“ Der Gedanke, dass Gott das Gedrückte erhöhe und das Hohe stürze, geht durch die ganze Welt hin. Chilon b. Diogen. Laert. 1, 69 fragt: Was Gott mache? Antwort: *τὰ ταπεινὰ ὑψηλοῖ καὶ τὰ ὑψηλὰ ταπεινοῖ.* Horatius *Od.* 1. 33, 12. Diess bedeutet nicht bloß den steten Wechsel der Geschieke, sondern Hohes und Niederes bezeichnet Uebermuth und Frömmigkeit; so besonders bei den Hebräern. *Κράτος*: mächtige Erfolge. Ps. 118, 15 (*LXX δύναμιν ἐποίησε*). *Βραχίων* sonst mit Beisätzen, z. B. 2 Mos. 6, 6. 5 Mos. 5, 15 (*ὑψηλός*). Der Satz muss sich nach dem Gegensatze auf die Gedrückten beziehen, auf die Wunder, welche Gott an diesen stets gethan. *Διανοία καρδίας*: Uebermüthige durch, in ihrer Sinnesart. Also: solche Plane machend. Ps. 89, 10: *ὑπερήφανον — ἐν τῷ βραχίονι — διεσκόρπισας.* *Διασκορπίζειν*: das feindliche Heer zerstreuen (AG. 5, 37). — V. 52 f. werden zwei Arten der *ὑπερήφανοι* dargestellt, die Mächtigen und Reichen. Sir. 10, 14: *καθεῖλεν θρόνους.* *Δυνάστης*, auch AG. 8, 27

als ein fremder Name gebraucht, hier gewiss auch im Gegensatz zu βασιλεύς (Volkskönig), s. v. a. Gewaltherrscher.

Ἐψώσε nicht bloß zum Glücke, sondern zur Herrschaft. —

V. 53. Πειν. ἐπέπλησεν ἀγαθῶν aus Ps. 107, 9 (LXX ἐνέπλησεν ἀγ.). Ἀγαθά = Güter oder Wohlsein. Κενοί = Dürftige. Ἐξαποστέλλειν = ejicere, aus den Häusern (20, 10).

V. 54 f. handelt vom Messias, welcher kommen solle.

Ἀντιλαμβάνεσθαι, oft bei den Alexandrinern von Gott, AG. 20, 35: hülfreich beistehen. Israel hier, in der heiligen Sprache, das gegenwärtige jüdische Volk, aber nach seiner alten Würde und seinen Rechten. „Isr. sein Sohn“ 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1. Fortwährend hiess das ganze Volk so und erhielt alle Prädicate des Sohnes. Doch kann παῖς auch wie V. 69 u. AG. 4, 25 Diener bedeuten. Israel heisst so Jes. 40 ff. 44, 1. Μνησθῆναι hebraisirender erklärender Infinitiv: ita ut u. s. w. — „so dass er daran gedenkt Huld zu üben.“ Vgl. Ps. 98, 3: ἐμνήσθη ἐλέους. Ἐλέους καθὼς u. s. w.: „diejenige Liebe, von welcher er geredet hat, also, die er zugesagt hat.“ Τῷ Ἀβραάμ ist Dativus commodi (in gratiam, in commodum), ob nun zu μνησθ. ἐλέους (dafür spricht Ps. 98 a. O.: ἐμν. ἐλ. τῷ Ἰακώβ) oder zu ἐλάλησε gezogen. „Für Abraham und sein Geschlecht.“ Wenn es bedeuten sollte (zu ἐλάλ. gezogen): „dem Abraham zugesagt“ — müsste es heissen τὸν Ἀβρ. u. s. w. und dann (V. 70) ἀπ’ αἰῶνος. Aber auch σπέρμα ist dagegen: dieses nicht von dem gesagt, welchem geoffenbart. Text. rec. εἰς τὸν αἰῶνα (de Wette), d. neuere Krit. ἕως αἰῶνος.

V. 67 — 79: Hymnus des Zacharia. Die Sprache war diesem, V. 20, genommen worden, weil er sich durch ungläubige Rede versündigt hatte, und sie wird ihm wiedergegeben, weil er, V. 63, gläubig an das Wort V. 13 gewesen war. Προφητεύειν nicht = weissagen, sondern wie 2 Mos. 15, 20, Ausdruck für erhabene, dichterische Rede.

Dieser Hymnus des Zacharia bezieht sich nur im letzten Theile, V. 76 — 79, auf den Neugeborenen; das Meiste geht auf die nunmehr bevorstehende Erscheinung des Messias. Aber dieser wird nur im volksmässigen (polit.) Charakter dargestellt, nicht als ob der Evangelist (welcher selbst sicher nicht so gesinnt war) den Zacharia, vielleicht deshalb weil derselbe Priester war (Paulus), als befangen in diesen Ansichten habe hinstellen wollen, sondern er will durchaus nur die altgangbaren messianischen Formeln brauchen, wie oben V. 32 f. Merkwürdig ist, wie das Aeusserliche ganz auf das Innerliche hingelenkt wird: die äusserliche (politische) Befreiung wird hier in der Art und zu dem Zwecke dargestellt, dass auch das Innerliche dadurch gebessert und erleuchtet werden müsse. — Van der Boon Mesch *Commentat. de hymno Zachariae ev. Luc. 1, 67 — 79.* Leyd. 1818. 4.

Der Hymnus beginnt im alten Psalmenstil. Ἐπεσκέψατο näml. τὸν λαὸν αὐτοῦ. „Hat huldvoll beachtet.“ Λύτρωσις = σωτηρία (Ps. 130, 6), Errettung. Sie wird erklärt V. 69. „Eine heilschaffende Macht hat er erhoben.“ Ueber die Formel des Verses vgl. 1 Sam. 2, 10. Ps. 132, 17. 148, 14: ὑψώσει κέρας λαοῦ αὐτοῦ. Das Horn bedeutet in der symbolischen Sprache Macht (Dan. 7, 6. 8, 8 — und auch sonst im Orient u. bei den Klassikern; Horat. *Od.* 3. 21, 19: *addis cornua pauperi*). Doch hier bezeichnet es nicht dieses Abstractum, sondern eine mächtige Person; der Messias heisst so. Von Gott selbst ist es gebraucht Ps. 18, 2 = 2 Sam. 22, 3. Nösselt *Jesus Chr. τὸ κέρας τῆς σωτηρίας* (1766), in *Opuscc.* 1, 31 ss. Ἐπεσκέψατο, ἐποίησε, ἤγειρε wie im Hymnus der Maria: es hatte dieses ja schon begonnen. „In der Familie David's seines Dieners.“ Παῖς so nach Ps. 18, 1.

V. 70 f. Καθὼς ἐλάλησε vgl. V. 55. Neben der Segnung wird im israelitisch-jüdischen Stile auch in der Erfül-

lung der alten Weissagung Bedeutung gefunden. Daher Gnade und Wahrhaftigkeit bei den Hebräern verbunden. Διὰ στόματος AG. 1, 16. 3, 18. 21. 4, 25. Wenn im textus rec., τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ, das zweite τῶν ächt ist (es fehlt in mehreren guten Handschriften und ist von Vater weggelassen), so braucht wohl nicht mit Bornemann und Lachmann nach ἁγίων Komma gesetzt zu werden. Vielmehr heissen die Propheten οἱ ἅγιοι οἱ ἀπ' αἰῶνος προφηταί. „Der gottgeweihten Propheten, welche von Altersher gewesen sind.“ Ἀπ' αἰῶνος: seit undenklichen Zeiten. Dichterische Hyperbel; denn die Verkündigungen von David's Stamm waren nicht so alt. — V. 71. Σωτηρίαν ist von unbestimmter Construction; es hängt entweder vom ἤγειρε V. 69 ab, oder ist mit ἐλάλησε zu verbinden. Dieses wohl: denn der Sinn der Worte σωτηρίαν u. s. w. lag ja schon in V. 68. „Rettung zugesagt von unseren Feinden.“ Ἐχθροί und μισοῦντες (stärkeres Wort) s. v. a. Volksfeinde.

V. 72—75: Auch den Vätern, nämlich nicht ihrer Person (Matth. 22, 31 u. Hebr. 11, 18) sondern ihrem Andenken, geschehe die göttliche Segnung zu Gute.

Ποιῆσαι Infinitiv wie V. 54. „Indem er übt.“ Ἐλεος in diesen Stellen oft, vgl. V. 50. 54. 58. 78; es soll nach alten Erklärern auf Johannes (יחנן) anspielen, wie Zacharia (זכריה) auf μνησθῆναι (V. 72) und Elisabet (עליזבת) auf ὄρκος (V. 73). Es steigert sich dieses: Huld beweisen — Bund halten — Eid erfüllen. „Indem er gedenkt seines heiligen Bundes“ näml. mit Abraham, Gen. 17, 1 ff. Ἄγιος: unverletzlich. AG. 13, 34: τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά, aus Jes. 55, 3. — V. 73. Ὀρκον entweder 1: dem Eide gemäss, oder 2. auf ποιῆσαι bezogen, oder am besten 3. auf μνησθῆναι (Valckenaer, Bornemann), sodass es Attraction vom ὄν statt ὄρκου (20, 17) ist. Ueber den Eid s. Gen. 22, 16

ff. vgl. Hebr. 6, 13 ff. *Toῦ δοῦναι* wohl mit *δοκον* zu verbinden. Aber freilich von alledem enthielt jener Eid Nichts. Es ist freie, sittliche Deutung des dem Stamme des Patriarchen zugesagten Glücks. „Dass er uns verleihen wolle (nicht durch Gnadengabe, sondern eben durch die äussere Befreiung), nachdem wir befreit wären, ihn immer in wahrer Frömmigkeit und Rechtschaffenheit zu verehren.“ Wie hier ist es oft doppelsinnig, ob die Gottesverehrung in diese sittlichen Eigenschaften gesetzt oder neben (*ἐν* in oder bei) diesen angenommen werde. *Ἀπόβως* wird durch *ὑποθέοντας* erklärt. *Ὁσιότης* u. *δικαιοσύνη* wie Eph. 4, 24. *Ἐνώπιον αὐτοῦ*: wahrhaft. *Πάσας* —: das ganze Leben der Einzelnen im Volke hindurch. *Τῆς ζωῆς*, welches im rec. zwischen *ἡμέρας* und *ἡμῶν* steht, hat die neuere Kritik weggelassen.

V. 76—79 wendet sich auf die Person des Vorläufers. Hiervon geht das Letzte, V. 78 f., wieder zum Messias über.

Προφήτης ὕψ. κληθήσῃ nach V. 15: wirst als solcher auftreten. Wie dort geht die Rede vom Prophetenthum sogleich in den besonderen Rang des Johannes als Vorläufers des Messias über. *Προπορεύεσθαι* AG. 7, 40 von Gott gebraucht. *Πρὸ προσώπου* = *ἐνώπιον* V. 17. „Vor dem erscheinenden.“ *Κύριος* auch hier wohl wie V. 17 Gott; nach Jes. 40 erscheint ja Gott mit, in dem Messias. *Ἐτοιμάσαι ὁδούς* nach Jes. 40, 3. — V. 77. *Toῦ δοῦναι* u. s. w. ist Erklärung des *ἐτοιμάσαι*. „Dadurch dass er dem Volke Gottes Erkenntniss des Heils gebe.“ *Γινῶσις* nicht sowohl Erkenntniss der Art des Heiles, als Einsicht dass es kommen werde. *Ἐν ἀφέσει* wohl nicht mit *δοῦναι* oder *γινῶσιν*, sondern mit *σωτηρίας* zu verbinden. Immer wird bei Propheten und sonst in der Schrift mit dem Heile auch die Sündenvergebung, als die Bedingung von jenem, verbunden.

Σώσει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν Matth. 1, 21 ebenso vom Messias. Und ἀφ. ἁμ. als eine Folge der Johannes-Taufe Mark. 1, 4.

V. 78 f. Alles hebraisirend, unverbunden, auf σωτηρία und ἄφεσις ἁμαρτ. bezogen. Was uns zu Theil werden solle „durch Gottes Huld, vermittelt des Messias.“ Σπλάγγνα für sich und σπλ. ἐλέους wie οἰκτιροῦ Kol. 3, 12 hebräisch-alexandrinische Ausdrücke: erbarmungsvolles Herz. Ἐν οἷς: mit welchem — „uns heimgesucht hat, günstig, wohlthuend für uns gewirkt.“ Hier ist ἐπεσκέψατο prophetisches Tempus: denn der Messias war ja noch nicht geboren. Ἀνατολή ἐξ ὕψους, gewiss der Messias, nicht der Täufer. Ἀνατολή LXX Jer. 23, 5. Zach. 3, 8. 6, 12, wiewohl daselbst (נִמְצָא) in der Bedeutung Sprössling. Wetstein, Valckenaer u. Andd. nehmen auch hier ἀνατολή in der Bedeutung *germen*. Virgil *Eclog.* 6, 7: *nova progenies coelo demittitur alto*. Doch hier, wie das ἐξ ὕψους und ἐπιφᾶναι u. s. w. zeigt: etwas am Himmel Aufgegangenes — wofür dann auch ἀνατέλλειν und ἀνατολή die gewöhnlichen Worte sind. Es mag also auf Jes. 49, 6. 60, 1 (hier auch ἀνατέλλειν) anspielen; Mal. 3, 20: ἀνατελεῖ ἥλιος δικαιοσύνης galt auch immer als messianische Stelle. Ganz unnöthig (auch ist in den MSS. die Verschiedenheit der Schreibart nur unbedeutend) ist es an den Worten zu ändern. Bentley ἄνωθεν, Andd. ἀνατολῇ. Paulus interpungirt vor ἀνατολή, dieses dann als Ausrufung gefasst. Ἐπισκέπτεσθαι konnte im hebrais. Sprachgebrauche sehr wohl vom Segen eines Gestirnes gebraucht werden. Segnend kommen, oder: segnend wirken. Ἐξ ὕψους ob zu ἐπεσκ. oder zu ἀνατ. „Hat uns vom Himmel gesegnet.“ — V. 79. Ἐπιφᾶναι und κατευθῦναι gehören zu ἐπεσκέψατο, indem es leuchtete und leitete. Es werden die Werke dieses (Messias-) Gestirns dargestellt. Ἐπιφαίνεσθαι, -φανής, -φάνεια (Wetstein) sowohl von Gestirnen als von Gottheiten im Gebrauche. Καθήμενοι: Wohnende. Θανάτου gehört nur

zu *σνιά*. „In Finsterniss, ja in Todesnacht.“ Σκ. θαν., die alexandr. Uebers. für *תְּמָלָהּ*, oft bei Hiob (3, 5 u. a.), Verstärkung des *σκότος*. Aber hier wohl auf Heiden zu beziehen, und diese *καθήμενοι* sind von *ἡμεῖς* (τ. πόδ. ἡμῶν), den Juden, unterschieden. Es ist jenes ein Bild der Unseligkeit wie der Unwissenheit. Vgl. Jes. 9, 1 vgl. Matth. 4, 16. „Unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Heiles.“ Ὁδὸς εἰρήν. entweder vom sittlich rechten Wege oder vom Glücke verstanden. Jedenfalls: messianisch segnend auf sittlichem Wege.

Nun zu Kap. 2, 1 f. Diese Stelle sowie die Stellen 3, 1 u. V. 23 — 38 sind die geschichtlich schwierigsten im Lukasevangelium. Bei den zwei ersten lassen sich Ausgleichungen finden und diese sind wahrscheinlich — wenigstens haben die Zeitangaben schon darum viel für sich, weil sie mit grosser Sicherheit gemacht werden — dagegen bei der dritten Stelle, der Genealogie, sich keine ausreichende Ausgleichung findet. Dieses giebt einen Beweis dafür, dass die historische Grundlage der evangelischen Geschichte sicher sei, ausser Zweifelfhaftem in Nebensachen, dass es aber auch Sagen daneben gegeben habe. Aber bei diesen ergibt sich, dass sie nicht blos Compositionen aus messianischen Volksbildern gewesen sind, sondern 1. veranlasst durch geschichtliche Data im Leben Jesu, 2. geworden durch die begeisterte Anschauung der Person Jesu.

Wofür die ἀπογραφὴ 2, 1 f. geschehen, wird nicht genauer bestimmt, also, ob nur für eine Volkszählung oder für die Besteuerung, eigentlichen Census, gesagt. Beides kann im ἀπογραφὴ liegen. Das zweite wird bestimmter ἀποτίμησις genannt. Vgl. AG. 5, 37.

Drei historische Schwierigkeiten erheben sich V. 2 (am natürlichsten übersetzt: „dieser Census war der erste — frühere — unter des Quirinus Statthalterschaft von Syrien“) aus

Josephus. 1. Es war damals Präses von Syrien (ἡγεμονεύων anders als 3, 1) nicht Publ. Sulpicius Quirinus, auch bei Josephus gewöhnlich Κυρήνιος genannt (in uns. St. verschieden geschrieben: Lachmann Κυρίνον), sondern Sentius Saturninus, auf welchen Quinctilius Varus und dann jener Quirinus folgte. 2. Es ist von einem Census um diese Zeit, von welcher Lukas hier spricht, nirgends sonst die Rede. Erst etwa zwölf Jahre später fand einer Statt, doch nur für Judäa, eben erst unter Quirinus, nach der Absetzung des Archelaus und Errichtung der römischen Provinz Judäa — AG. 5, 37 und oft bei Josephus (*Antiqq.* 18, 1. 20, 5 u. and.). Auf diesen Census nimmt nach der gewöhnlichen Erklärung das *πρώτη* in unserer Stelle Rücksicht. 3. Es wird an sich unwahrscheinlich gefunden, dass zu dieser Zeit des Lukas, unter der Herrschaft Herodes des Grossen, irgend ein Census durch die Römer veranstaltet worden sei. Ausser den älteren Schriften vgl. Strauss erste *Streitschrift*, Tholuck *d. Glaubwürdigk. d. ev. Gesch.* 182 ff., Huschke über den zur Zeit der Geburt J. Chr. gehaltenen Census. Bresl. 1840. — Die Stelle ist weder nach ihrer Aechtheit zu bezweifeln (Wetstein, Kühnol, Stein, Olshausen) noch nach der Richtigkeit ihrer Lesart. Merkwürdig ist, dass Tertullianus *adv. Marc.* 4, 19 (*census sub S. Saturnino actus*) einen anderen Namen las; aber es bleibt in *πρώτη* eine Schwierigkeit.

Unter den Ausgleichungen für die erste Schwierigkeit hat eine, welche Scaliger zuerst aufstellte, den meisten Beifall gefunden (Bornemann, Tholuck, Huschke); und sie lässt sich sprachlich wenigstens am ersten halten. Nämlich man nahm *πρώτη* für *προτέρα*; vgl. Joh. 1, 30 u. 15, 18. *Πρώτη ἡγεμονεύοντος* = *πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν*. LXX Jer. 29, 2 ganz so ὅστερον ἐξελθόντος. Also: „dieser Census wurde gehalten ehe Quirinus Statthalter wurde.“ Eine

andere Ausgleichung (auch bei Neander) nimmt an, Quirinus sei ausserordentlicher Bevollmächtigter für diesen Census gewesen; aber dann hätte er ja denselben nicht, wie den zweiten, als *ἡγεμονεύων* gehalten: doch auch 3, 1 *ἡγεμ.* in verschiedener Bedeutung. — Zu der zweiten und dritten Schwierigkeit könnte mit Savigny (Abhdlg in d. *Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswiss.* 6, 350) und Huschke bemerkt werden, dass unter Augustus allerdings hier und da (nämlich Sueton *Octav.* 101 redet von einem *breviarium* des Augustus über das röm. Reich) Volkszählungen gemacht worden sind, deren Eine vielleicht nur angefangen worden und deswegen sonst aus der Geschichte verschwunden war. Und man könnte es dann für ein Misverständniss des Lukas halten, dass dieser Census ein allgemeiner (*πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*) gewesen wäre, da er vielleicht nur für Palästina verordnet worden wäre, nämlich auch blos in vorübergehender Erbitterung des Kaisers gegen Herodes.

Indessen behält die Sache (unter des Herodes Regierung ein römischer Census und von Josephus nicht erwähnt) ihre Schwierigkeit: und es kommt dazu, dass diese Art des Census nach den Stammesstädten (*ἰδίᾳ πόλιν* V. 3) gar keinen römischen Charakter hat; diese hielten Census nach den Wohnorten. — Wohl aber konnte dem Herodes daran liegen, die jüdischen Familien kennen zu lernen. Nach dem Berichte des Julius Africanus b. Euseb. *hist. eccl.* 1, 7 hatte er ja die *ἀναγραφὰς τῶν γενῶν* verbrannt. Auch wird im *Protevangel. Jacobi* 17 (nicht Thilo) ein solcher Census erwähnt. Zu einen Census dieser Art konnte dann auch Maria leicht mitgegangen sein. Und so mag allerdings (vgl. Strauss, de Wette, Winer *bibl. Realwörterb.* unt. *Quirin.* u. *Schatzung*) die Meinung vorzuziehen sein: in der Sache des Census habe Lukas Recht, aber in der Annahme eines römischen und in der Person des Quirinus Unrecht;

es sei ein Census Herodes des Grossen gewesen. — Justinus Martyr *Apol.* 1, 34 beruft sich auf die *tabulae census*: aber er setzt diese wohl nur voraus bei den Römern.

V. 14: Engelhymnus. — Die Erzählung ist sehr verwandt mit der von den Magiern b. Matth. 2.; diese repräsentiren das Heidenthum. Den Hirten hier auf dem Felde ist die Offenbarung von der Geburt des Messias zugekommen als den einfachsten Menschen des Volks. Vielleicht auch daher die ausdrückliche Erwähnung der Geburt an der Stätte der Hirten V. 7.

Στρατ. οὐραν. 1 Kön. 22, 19 u. Apok. 19, 14. *Αἰνούντων* — καὶ λεγ.: so preisend. Es ist ein Preis Gottes eben der messianischen Geburt wegen gemeint. Nicht erwiesen ist es, dass (Paulus) die Worte aus einem gangbaren messianischen oder urchristlichen Liede genommen seien. Es gehört das Ganze zusammen; εὐφρανῶ ἐν οὐρανῷ und δόξα ἐν ὑψίστοις auch 19, 38 beisammen. Bornemann nimmt ganz unpassend an, das Subjekt sei Christus. Wir haben hier vielmehr die gewöhnliche Ausrufung. Doch ist nicht durch ἔσται, sondern durch ἔστι zu suppliren. Man verbinde δόξα ἐν ὑψ., nicht θεῷ ἐν ὑψ. (Matth. 21, 9). „Im Himmel wird Gott gepriesen.“ Nämlich das himmlische Geisterreich nimmt Theil an dem irdischen Heil. *Εὐφρανῶ* u. s. w.: „Wohlsein — oder auch Versöhnung, der Menschen unter sich (Eph. 2, 14. 17) oder mit Gott — ist nun auf Erden.“ *Εὐδοκία*: göttliches Wohlwollen (Ps. 69, 13 καὶ τοῦ εὐδοκίας). *Ἐν ἄνθρ.*: gegen sie. Erde und Menschen bedeuten dasselbe; Friede aber ist die Einführung der neuen Zeit; *εὐδοκία* das bleibende Glück. Die drei Glieder führen daher das Heil nach und nach herein. Im Himmel wird es gefeiert — es tritt ein — es bleibt. Die Alexandriner und Lateiner lasen *εὐδοκίας*, welches auch Morus, Nösselt (*Exercitatt. ad script. s. interpr.* 171 ss.), Schott u. Andd. billigten und

Lachmann in den Text aufgenommen hat. Dieses würde dann (auf Gott bezogen) sein: unter d. Menschen des göttlichen Beschlusses (Schott: *hom. deo probatis*); oder (auf die Menschen): unter d. rechtgesinnten Menschen (Vulgata: *hom. bonae voluntatis* vgl. Phil. 1, 15). Man hielt die Worte ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία für matt und schleppend (Meyer) oder auch für ein Glossem (Beza). Doch Wetstein, Bornemann, de Wette sind mit Recht gegen die Lesart ἀνθρ. εὐδοκίας, da diese Verbindung sich nicht rechtfertigen lässt.

V. 28 — 35: Reden des Simeon. Jedenfalls ist dieser eine unbekannte Persönlichkeit. Als hochbetagt nahm man ihn gewöhnlich in der Kirche, wegen seiner Bereitschaft zu sterben (V. 28) und des Segens wegen; aber in Beidem liegt kein Grund dafür. Er hoffte auf den Messias (προσδεχ. παρ' ἀκλήσιν τ. Ἰσρ. V. 25; so προσδ. τ. βασιλείαν τ. Θεοῦ Mark. 15, 43); dieses damals der Charakter der Frömmigkeit (a. O.).

Das εὐλογεῖν τ. θεόν ist nicht im Folgenden enthalten. — V. 29. Ἀπολύεις — ἐν εἰρήνῃ nicht Bitte, sondern Erklärung. „Nun lässtest du ziehen (wenn es geschieht) deinen Diener in Frieden = gern, freudig — s. v. a.: jetzt gehe ich gern weg. Ἐν εἰρήνῃ hat die Bedeutung. Ἀπολύειν nicht: befreien, oder: entlassen (Meyer, bez. auf δοῦλον u. δέσποτα), sondern: weggehen lassen (entg. καταλύειν). Vom Tode altgewöhnliches Wort (ἀπολύεσθαι); vgl. LXX Gen. 15, 2. 4 Mos. 20, 29. Tob. 3, 13 (ἀπολύσαι με ἀπὸ τ. γῆς). Κατὰ τὸ ῥῆμά σου gehört zum ἐν εἰρήνῃ und deutet auf V. 26 zurück: gern, freudig ziehe ich nun, dem gemäss (in der Ueberzeugung von dem) was du gesagt hast, also in der Ueberzeugung dass ich den Retter gesehen habe. Δεσπότης von Gott; vgl. AG. 4, 24 u. Apok. 6, 10. — V. 30. Τὸ σωτήριόν σου (Ps. 50, 23. Jes. 40, 5): die Heilerscheinung, wie 3, 6 u. AG. 28, 28; dem Sinne nach

allerdings die Person des Messias. — V. 31. „Bereitet (herbeigeführt) hast, sodass es alle Menschen sehen.“ Κατὰ πρόσωπον, פְּנֵי, AG. 3, 13. 25, 16. Λαοί ist das allgemeine Wort; es begreift zugleich die Heiden (ἔθνη) und die Juden (Ἰσραήλ). Ganz wie 1, 79 beide neben einander. Der folgende Vers giebt die Erklärung. — V. 32. Φῶς εἰς ἅπαν. ἔθνων vgl. Jes. 2, 2 bis 4. 49, 6. 9. 60, 1 bis 3 — φῶς ἔθνων AG. 13, 47. „Ein Licht, für die Heiden zu erscheinen.“ Mit Recht ist die Wette gegen die Erklärung des ἅπαν. ἔθνων durch: Erleuchtung der Völker. Hier die altprophetische Erwartung, dass durch den Messias die wahre Gottesverehrung auch zu den Heiden gelangen werde. Δόξα: Verherrlichung, oder auch: bleibender Himmelsglanz; dann λαοῦ — in ihm. Also der Messiasglaube des Simeon ist ganz geistig: minder war diess der Fall bei Zacharia. V. 33: Verwunderung der Aeltern, wie V. 18 f. Statt der lectio rec. Ἰωσήφ ist ὁ πατήρ αὐτοῦ (durch Hieronymus, einige Hauptcodd. u. mehre Ueberss.) sehr beglaubigte Lesart; dieselbe auch wieder V. 48. Paulus: θαυμάζοντες: besonders über die Heidenhoffnung. — V. 34 f. Εὐλογεῖν ist das Segnen ehrwürdiger Männer (Paulus: Abschied nehmen). Das Folgende aber (καὶ εἶπε u. s. w.) giebt nicht diesen Segen; es giebt vielmehr Erwartung geistiger Kämpfe. Diese Vorstellung (Leiden, besonders inneres) war ganz natürlich, wenn der Israelit die Unwürdigkeit seiner Zeitgenossen erwog, und prophetische Idee (Joh. 1, 29). Aber der Widerstand stellte sich nothwendig als vergeblich und als verderblich für die Widerstehenden dar. Κεῖται εἰς 1 Thess. 3, 3 (Phil. 1, 16): bestimmt zu sein. Πτώσις u. ἀνάστασις: Ursache des Falls u. Aufstehens. Zu πτ. u. ἀν. sind nicht dieselben Subjekte zu verstehen. Die Worte deuten vielleicht auf Jes. 8, 14 (freilich nichts v. ἀνάστ. das., vgl. Matth. 21, 44. AG. 4, 11. Röm. 9, 33 πέτρα σκανδάλου), wie σημειον

auf ebend. V. 18. *Πτωσις* bed. das Zu-Grunde-gehen, *ἀνάστασις* das Wiederaufstehen aus dem Elende der Zeit. Dieses *ἀνάστ.* erklärt Bretschneider eigenthümlich durch: Zerstörung (*eversio*); Viele durch: Seligkeit. *Σημεῖον*: grosse, denkwürdige Erscheinung (11, 30; vgl. Jes. a. O. *σημ. κ. τέρατα* u. Ezech. 12, 11) — *ἀντιλεγόμενον*: welcher man sich widersetzen wird. *Ἀντιλ.*: sich thätlich widersetzen; Joh. 29, 12. Röm. 10, 21. Hebr. 12, 3. — „Aber auch du wirst diese Schmerzen mitempfinden.“ Schwerd durch die Seele, alte Formel; Ps. 105, 18. Dieses ist nicht gerade bloß auf Einen Moment ihres Lebens, gewöhnlich nach Joh. 19, 25 — *stabat mater* —, sondern wie das Vorige auf das ganze Leben der Mutter zu beziehen. Mütterlicher Schmerz neben mütterlicher Herrlichkeit. *Ὅπως* geht auf alles Vorige. „Im Glauben und Widerstehn wird sich die Denk- und Sinnesart dieser Menschen offenbaren.“ *Διαλογισμοί*, oft b. Luk. (vgl. 9, 47), s. v. a. Denken und Wollen. Die Erscheinung des Messias soll die grösste Prüfung des Volksgeistes werden.

V. 41 — 51. Aus der Jugendzeit Jesu wird nur diese Eine Erzählung beigebracht: ein Beispiel von dem was V. 40 gesagt: Weisheit und Anerkennung. Aehnliche Erzählungen finden sich auch sonst von Weisen; so vom zwölfjährigen Propheten Samuel b. Joseph. 5. 10, 4. Der natürliche Schluss hieraus ist, dass nicht ein Mythos vorliegt (Strauss), sondern eine bekannte wirkliche Thatsache hier ausgeführt worden sei. Ganz anders, mährchenhaft, berichten die Apokryphen (das *evang. infantiae* u. das *evang. Thomae Israelitae*) über jene Periode im Leben Jesu.

Κατ' ἔτος = alljährlich. Pflicht war es nur für die Männer, zu den drei Festen (Pascha, Pfingsten, Laubhüttenfest) zu ziehen: 2 Mos. 23, 14 — 17. 34, 23. 1 Sam. 1, 3. 2, 19; die Weiber sollten, nach Hillel, nur einmal zum

Feste reisen (zum Pascha). *Τῇ ἑορτῇ* nicht Dat. comm.: wegen des Festes (Meyer), sondern Dat. temp. (12, 20): am Feste (de Wette). — V. 42. Im zwölften Jahre hörte das Kindesalter auf bei den Juden; auch in Bezug auf die Religion war er nun *בן התורה*. *Κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς*, das *ἀναβάντων* genauer bestimmend, ist nicht überflüssig: in der Weise oder zu der Zeit, wie es die Sitte forderte. — V. 43. *Ἡμέραι*, die siebentägige Festfeier. *Ἐπέμεινε* wohl nicht um längere Zeit dort zu bleiben, sondern um mit Anderen zurückzukehren zu derselben Zeit. Man braucht nicht Sorglosigkeit der Aeltern anzunehmen: das Alter machte Jesum ja selbstständig; übrigens (V. 44) glauben sie ihn nur von ihren Personen in der Karavane getrennt, sie wähten ihn voraus. — V. 44. *Συνοδία*: Reisegesellschaft, Festkaravane; *συνοδεύειν* AG. 9, 7. „Suchten ihn dann (nach der Einen Tagreise) unter Verwandten und Freunden.“ — V. 45. Für *ζητοῦντες* Lachmann *ἀναζητοῦντες*. — V. 46. *Μεθ' ἡμέρας τρεῖς*: am dritten Tage, wohl nicht nach der Abreise, sondern (de Wette) drei Tage haben sie ihn in Jerusalem gesucht. „Im Tempel mitten unter den Lehrern, auf sie hörend und sie fragend.“ *Τὸ ἱερόν* hier eigentlich, entg. *ναός*; es sind die Hallen ausser den Vorhöfen gemeint. *Καθεζόμενον* — als Schüler; aber sonst war es gewöhnlich zu den Füßen der Lehrer zu sitzen, AG. 22, 3. Doch folgt aus dem *ἐν μέσῳ τ. διδασκάλων* nicht gerade ein Consensus der Rabbinen (de Wette), sondern es kann auch nur bedeuten: unter d. Lehrern, sodass er von Allen gesehen und gehört werden konnte (Bornemann). Neben den Fragen werden dann noch Antworten erwähnt, die er gegeben. Die Unterhaltung geschah auch damals wohl wie späterhin über Schriftstellen und Lehren (*מדרש*). In beiden konnte sich der freie und tiefergehende Sinn offenbaren. — V. 47. *Σύνεσις* (Ephes. 3, 4. Kol. 2, 2. 2 Tim. 2, 7): Schrifteinsicht.

— V. 48. Ἰδόντες ἐξεπλάγησαν, nämlich darüber dass sie ihn hier fanden, nicht, über die Art seiner Erscheinung. Ὀδυρᾶσθαι 16, 24. — V. 49. Τί ὅτι (AG. 5, 4. 9): Was ist es, dass u. s. w. „Warum doch sucht ihr mich hier, in Jerusalem, lange?“ Also nicht die Sorge wird zurückgewiesen, sondern das falsche Suchen. „Ihr hätte mich finden können.“ „Habt ihr nicht gewusst, dass ich sein muss ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου?“ Gewiss ist dieses τ. πατρ. μου dem ὁ πατήρ σου V. 48 entgegengesetzt. Ebendarum bedeutet ὁ πατ. μου nicht Gott den Menschenvater überhaupt, jedoch auch nicht den Vater im höheren Sinne (messian. oder noch mehr) — sonst in den Evangelien — sondern den dessen Sache allein ihn angehe. Matth. 17, 25 f. so: Vater von ihm und seinen Jüngern. Dieses „Vater“ steht, wie gesagt, der Rede V. 48 entgegen. Wie sein höheres Bewusstsein eingetreten ist, sieht er sein eigentliches Interesse als geschieden von den gewöhnlichen menschlichen Dingen an. Τὰ τοῦ πατρ. gewiss = Vaterhaus (Joh. 2, 16 οἶκος τ. πατρὸς μου), nicht πράγματα, ἔργα (Bornemann, de Wette), sodass εἶναι ἐν bedeutete: sich damit beschäftigen (1 Tim. 4, 15). Jene Erklärung ist nicht nur sprachlich leichter, sondern auch dem Sinne gemässer; denn er wollte ja sagen, warum sie ihn an diesem Orte gerade hätten suchen sollen. — V. 50. Τὸ ῥῆμα: die ganze Rede. Die geistige Idee derselben fassen sie nicht, auch nach den messianischen Ankündigungen. — V. 51. ὑποτάσσεσθαι das gewöhnliche Wort für Kindespflicht. Ephes. 5, 22. Kol. 3, 18. „Er war ihnen folgsam,“ also im gewöhnlichen Leben als Kind, fortwährend; der Evangelist meint sicher nicht, dass die letzte Handlung eine Verletzung des Gehorsams gewesen. Διετῆρει π. τ. ῥήμ., alles dieses, wie oben V. 19.

Kap. 3, 1 begann Marcion's Evangelium, doch sprang es von den Worten „im 15. Jahre des Tiberius“ sogleich

auf 4, 31 über „erschien in Kapernaum.“ *Tertullianus adv. Marc. 4, 7: Anno quintodecimo principatus Tiberiani proponit Deum descendisse in civitatem Galilaeae Capernaum.*

Die Zeitbestimmungen dieser Stelle sind zu bestimmt und zu genau, als dass man an absichtliche oder auch an grosse Irrungen denken könnte. Das 15. Regierungsjahr des Tiberius muss, wenn Matthäus recht hat dass Jesus unter Herodes dem Grossen geboren worden sei, nicht erst von seiner Alleinherrschaft berechnet werden. Die Aera Dionysiana nimmt als Geburtsjahr Jesu an 753 u. c.; aber Herodes war schon 750 gestorben. Die Meisten setzen jetzt jenes Geburtsjahr auf 747, also etwa 6 Jahre früher als Dionysius. Vgl. z. Matth. 2, 2. — Nur das Letzte ist zweifelhaft nach seiner geschichtlichen Wahrheit: *Αυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος*. Abilene (die Hauptstadt hiess Abila) ist ein Landstrich zwischen dem Libanon und Hermon, also Zwischenland zwischen dem Gebiete des Philippus und Phönizien; bei Josephus auch *οἶκος Ζηνοδώρου* genannt. Doch von einer solchen Tetrarchie aus jener Zeit sagt Josephus Nichts. Da aber einige dreissig Jahre früher unter Antonius ein Lysanias diese Gegend regiert hatte (*τετραρχεῖν* hatte sehr weite Bedeutung) — Joseph. *Antiqq.* 15, 4 — und diese daher — a. O. 2, 16 — *Αυσανίου βασιλεία* hiess, da ferner Philippus wirklich einen Theil des Landes (*μέρος τι*) besass — a. O. 17, 11. *de bell. jud.* 2, 6 —: so war es leicht zu verbessern: *καὶ τῆς Αυσανίου Ἀβιληνῆς*, ohne *τετραρχοῦντος*, auf Philippus bezogen. So Griesbach, Paulus, Schneckenburger in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studien u. Kritik.* 1833. 4, 1056 ff. Aber es war auch möglich, dass ein Lysanias damals Abilene ausser dem Theile, welchen Philippus besass, beherrscht habe; und wirklich unterscheidet

Josephus auch fortwährend eine *Ἀνδανίου τετραρχία* von der des Philippus (*Antiqq.* 20. 7, 1).

V. 23—38: die Genealogie. Ueber diese spricht Julius Africanus (b. Euseb. *hist. eccl.* 1, 7) zuerst, angeblich nach Aussagen der *δεσπόσυννοι* (Angehörigen der Familie Jesu). Vgl. zu Matth. 1, 1.

Die Differenz, die wir a. O. angegeben, ist unbedeutend. Es ist nun, was 1. die verschiedene Abstammung Serubabel's anlangt und die Joseph's von Serubabel, mit der Annahme von Leviratsehen am gewöhnlichsten (Jul. Afr.) nachgeholfen worden (5 Mos. 25. Matth. 22, 23 ff.), bei welchen die Vaternamen verschieden angegeben werden konnten, je nachdem sie nach der Natur oder nach dem Rechte geschahen. Es mussten aber hier natürlich solche Brüder entweder Stiefbrüder gewesen sein oder (Augustin. *consens. evang.* 2, 3) Adoptivbrüder: da ja verschiedene Väter von ihnen aufgeführt werden. Auch hat man 2. sogar gewöhnlich in der Kirche angenommen, die Genealogie bei Lukas gehe Maria, nicht Joseph an. Diess hat man dadurch zu erweisen gesucht, dass a. Jesus dem Lukas, welcher doch die übernatürliche Geburt Jesu erzählt, nicht hätte David's Sohn heissen können, wäre nicht auch Maria in der Tradition von David hergeleitet worden, b. wirklich Maria bei den Talmudisten Tochter Eli's heisst, wie hier V. 23 der Vater Joseph's heisst. Dabei würde V. 23 keine Veränderung des Textes nöthig sein, sondern Joseph könnte nach einer Sitte, welche wirklich bestand (Neh. 7, 63), als Gatte einer Erbtochter (4 Mos. 27, 1—11) den Namen des Schwiegervaters führen (Grotius, Schleyer).

Aber die Ausgleichung wird doch immer zu künstlich. Vielmehr, wie wir schon zu Matth. 1, 1 andeuteten: 1. Die jüdischen Genealogieen waren wohl schon seit dem Exil etwas sehr Unsicheres geworden. (Differenzen der Chronik von den

übrigen Büchern.) Ueberdiess erzählt Julius Afric. a. O., Herodes habe die Geschlechtsregister der Vornehmen verbrannt. 2. Wir haben wahrscheinlich in den Genealogieen bei Matthäus und Lukas nur Nachforschungen, Arbeiten zu sehen, die Abstammung Jesu von David nachzuweisen. Dieses aber gewiss nicht bloß im messianischen Interesse, denn wo Jesus *υἱὸς Δαβὶδ* angeredet wird, bei den drei Ersten (Apok. 5, 5. 22, 16 *ῥίζα Δαβὶδ*), als Messias, heisst er so als Erbe David's, nicht als Abkömmling. Es mag eine Familientradition oder sonst eine Tradition dagewesen sein von einer davidischen Abstammung (so auch Röm. 1, 3). Natürlich wurde diese Abstammung hervorgezogen, nachdem man Jesus als Messias erkannt hatte. Aber in der That ist sowohl diese Abstammung als die Auctorität dieser Genealogieen für uns eine ganz gleichgültige Sache.

Im Einzelnen ist weit weniger als bei Matthäus zu bemerken.

Ἦν ist nicht mit *ἀρχόμενος*, sondern mit *ἐτῶν τριάκ.* zu verbinden. Es ist die gewöhnliche Construction. „J. war von ungefähr dreissig Jahren.“ *Ἀρχόμενος* = als er begann, wie *ἄρχεσθαι* AG. 1, 22 und *ἀρχή* Mark. 1, 1. So schon die Kirchenväter. „Als er öffentlich auftrat.“ Bornemann hat *ἀρχόμ.* ohne Grund bezweifelt. Dieses hat nur Schwierigkeit, wenn man es entweder mit *ἦν ἐτῶν τρ.* (Meyer: „angehender Dreissiger“) oder mit *ῶν* (Grotius, Paulus) verbindet. *Ὡσεύ*, oft bei Lukas, macht das Datum von dreissig Jahren unbestimmt. Um so weniger wohl soll die Altersbestimmung genau sein, da sie wahrscheinlich mit Rücksicht auf die altisraelitischen Bestimmungen und Gewohnheiten geschieht, nach denen das dreissigjährige Alter gewöhnlich den Anfang des öffentlichen Lebens machte —: 4 Mos. 4, 3. 47. 1 Chron. 24, 2 f. (Leviten) 2 Sam. 5, 4 (David). Dieses ging in die kanonischen Bestimmungen der Kirche über.

Ὡς ἐνομίζετο gewiss gegen die Annahme der leiblichen Abstammung von Joseph, mit Rücksicht auf 1, 35. *Νομίζεσθαι* also nicht: bürgerlich gelten (Paulus: „wie es der Sitte gemäss war,“ weil er ὦν ἀρχ. verbindet), sondern: in der Meinung der Menschen gelten.

Die Namen sind wie bei Matthäus in der griechisch-jüdischen Form. V. 25. Nachum, Ezli, Nakkai. — V. 26. Schimei. — V. 27. Rhesa, Sohn des Serubabel, wird 1 Chron. 3, 19 f. nicht mit unter dessen Kindern erwähnt. — V. 31. Nathan 2 Sam. 5, 14. — Das Folgende von David bis Abraham V. 34 ist dem Matthäus parallel. Vgl. 1 Chron. 2, 5 ff. Ruth 4, 19 ff. — V. 36. Kainan, zwischen Schelach und Arphaxad, findet sich im Original weder Gen. 10, 28 u. 11, 12 noch 1 Chron. 1, 24, wohl aber in der alexandr. Uebers. Lukas folgt also hier dieser. Die folgenden Glieder von Sem an sind aus Gen. 5, 9—20. Auffallend ist zum Schlusse V. 38 das τοῦ θεοῦ. Adam führte bei den späteren Juden oft dieses Prädicat. Auch Philo *de mundi opif.*: ὃν ὁ θεὸς ἐδημιούργησε. Auf Jesum ist es in keinem Falle zu beziehen, wie Paulus will, welcher annimmt, dass die ganze Genealogie eingeschaltet worden sei bei einer späteren vom Lukas veranstalteten Revision; er habe ursprünglich geschrieben: Καὶ αὐτὸς — τριάκοντα, ἀρχ. ὦν, ὡς ἐνομ., υἱὸς τοῦ θεοῦ. Wetstein meint, es sei den Abstammungen von Göttern bei den Heiden gleich gemacht worden. Doch der Evangelist will wohl mit diesem Beisatze τ. θεοῦ erweisen, dass Jesus auch seiner Abstammung von Adam nach Gottes Sohn gewesen sei (sowie 1, 35), er also auch in jeder menschlichen Weise diesen Namen führen könne.

Kap. 4, 14—30. Es ist V. 14 die Zeit nach der Versuchung gemeint, die Zeit von Matth. 4, 12. Mark. 1, 14, auch Joh. 4, 44. Jene Beiden: nach des Johannes Gefangenschaft. Ἐν τῇ δυνάμει τ. πν. (mehr als πλήρης πν. V. 1:

zur Vorbereitung) zur Wirksamkeit. *Περίχωρος* Mark. 1, 28 *τῆς Γαλιλαίας*.

Den Auftritt in Nazareth V. 16 — 30 erzählen die anderen Evangelien nicht, doch deuten (aus späterer Zeit) Matth. 13, 53 ff. und Mark. 6, 1 ff. darauf hin.

Κατὰ τὸ εἰωθός AG. 17, 2. *Ἀνέστη ἀναγνῶναι*, ganz in der gewöhnlichen Weise der Synagogen. Es wurde stehend gelesen, und der Lesende, wenn er sich selbst dazu erbot, war auch der Ausleger. Christus war nicht aufgefordert worden zum Lesen. Bei Reden *ἀναστάς* AG. 13, 17. — V. 17. Es wird nicht so erzählt, als wenn eine bestimmte Stelle der Schrift von ihm habe gelesen werden müssen, wie später Paraschen und Haphtharen, sondern, wie wenn ihm diese Stelle zufällig vorgekommen sei. Nur das geht aus dem Texte hervor, dass eben, an diesem Tage, das Buch des Jesaia gelesen wurde. *Εὗρε*, ohne Zweifel zufällig. — V. 18. *Πνεῦμα — δεκτόν* Jes. 61, 1 f.; aus 58, 6 ist nur die Formel V. 19 *ἀποστεῖλαι τεθραυσμ. ἐν ἀφέσει* beigefügt worden. Die Stelle ist nach der alex. Uebers., etwas verändert, gegeben. *Οὗ εἵνεκεν*: deswegen. Im Orig. umgekehrt: „darum weil (ἵνα) er mich gesendet hat.“ *Ἐχρίσέ με* — von der prophetischen Salbung, Weihe (1 Kön. 19, 16) gesagt. „Desw. hat mich der Herr geweiht.“ So AG. 4, 27. Anders *χορίεν* 1 Joh. 2, 20 u. AG. 10, 38 (begaben, geistig ausstatten). *Πτωχοί* sind die Frommen, Hülfeerwartenden. S. z. Matth. 5, 3. Nach *ἀπέσταλκέ με* hat der textus vulg. noch *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν*, welche Worte Griesbach wegliess und Lachmann als zweifelhaft bezeichnete. Doch da sie im Original und in der alexandr. Uebersetzung stehen, sind sie wohl nur, entweder zufällig oder absichtlich, vielleicht um das *κηρύξαι* dem *εὐαγγελίσασθαι* näher zu bringen, weggelassen worden. — V. 19. *Ἀφεςις* = Freiheit. LXX Jer. 34, 8. *Τυφλοῖς ἀνάβλεψιν*, auch im Orig. uneigentlich.

Θραύεσθαι = *frangi*, durch Elend gebrochen werden. Ἀποστεῖλαι ἐν ἀφέσει, ganz hebraisirend, s. v. a. frei wegzulassen. Ἐνιαυτός κυρίου δεκτός ist Jahr, Zeit, welche Gott für erfreulich erklärt hat. Orig.: יָצַח שָׁנָה, Jahr für die göttliche Gunst. Vgl. Jes. 49, 8. 2 Kor. 6, 2. Aus dieser Stelle kam die Annahme der Alexandriner (Clem. Al. Strom. 1, 407. Origen. *de princ.* 4, 5), dass Jesus nur Ein Jahr gelehrt habe. — V. 20. Καθίζειν die gewöhnliche Bezeichnung für: sich zum Lehren anschicken. Ἀτενίζειν mit εἰς und dem Dativ vorzugsweise bei Lukas.

V. 21. Ὅτι u. s. w. Dieses der allgemeine Inhalt seiner Rede. Ἐν τοῖς ὡσὶν ὑμῶν ist nicht zu γραφή (Euthymius, Paulus: „die euch vorgelesene Schrift,“ sodass ἡ nach αὕτη weggefallen oder zu suppliren ist), sondern zu πεπλήρωται zu beziehen: „kündigt sich durch mich euch als erfüllt an.“ Nicht im weiteren Sinne: vor euch, nämlich Juden, Galiläern, unter denen ich predige — sondern: in der Synagoge. Ἡ γραφή: die Schriftstelle (Mark. 12, 10. 15, 28). — V. 22. Μαρτυρεῖν τινι wie 11, 48. „Lobten ihn.“ Λόγοι χάριτος = χαριέντες (Eph. 4, 29. Kol. 3, 16. 4, 6), holdselige, edle Worte. — V. 23. Πάντως: *certe*, gewiss (AG. 28, 4); hier zumuthend. Παραβολή, Sprüchwort, 1 Sam. 10, 12. Dieses Sprüchwort war bei den Alten wie bei den späteren Juden sehr gewöhnlich. Aber hier, dem Folgenden gemäss, in etwas freierem Sinne. „Hilf den Deinen zuerst.“ Olshausen: Hilf dir von der Armuth. Meyer: Ersetze dir durch Zeichen was dir an prophetischer Auctorität abgeht. Auf Beides antwortet das Folgende nicht.

Nun V. 24 ein anderes Sprüchwort dagegen: Sie meinten es doch nicht redlich. Dann V. 25 — 27: Nur den Würdigen, nicht immer den äusserlich Nächsten widerfahren göttliche Segnungen. — „Als der Himmel verschlossen war drei und ein halbes Jahr, als grosser Hunger war über dem gan-

zen Lande.“ Verschlossener Himmel: 2 Chron. 6, 26. 7, 13. Die Erzählung 1 Kön. 17, 1. 18, 1. 45 spricht nur von 3 Jahren, aber die Tradition immer von $3\frac{1}{2}$ J., auch Jak. 5, 17. Es war eine heilige Zahl (halbe Jahreswoche: Dan. 9, 27. 12, 7. Apok. 11, 2. 12, 6), wenn man nicht vor den drei Jahren das Halbjahr noch hinzuverstehen will, in welchem kein Regen zu fallen pflegt, das von einer Regenzeit zur andern. — V. 26. Sarepta (römische und griechische Form), Zarphat, in Phönizien, zwischen Tyrus und Sidon. Σιδωνίας statt Σιδωνος haben die Hauptcodd. u. Lachmann: Umgebung von Sidon. — V. 27. Ἐπὶ Ἑλισσαίου 3, 2. Vgl. 2 Kön. 5, 14. Neeman, hebr. Naaman.

V. 28 — 30 auch ganz eigenthümlich bei Lukas. Der Zorn der Nazarener bezieht sich wohl vornehmlich auf die Zusammenstellung von ihnen mit heidnischen Menschen. — Ἐξέβαλον = trieben ihn hinaus. Ὀφρύς, wie auch *supercilium*: Höhe des Bergs; κρημνός, steilerer Fels. Ἐφ' οὗ zu ὄρος. Das alte Nazaret war auf dem Berge gebaut, das jetzige liegt unter ihm. Διελθὼν διὰ μέσου, wunderbar (Variante Joh. 8, 59). Tertullianus *adv. Marc.* 4, 8: *Evast soluto tumultu, non per caliginem eluso.*

Kap. 7, 36 — 50, bei Lukas allein: berühmte Erzählung von der Huldigung eines sündhaften Weibes und Jesu Rede dabei. Siehe zu Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff. vgl. Joh. 12, 1 ff. Die altkirchliche Meinung hielt alles Dieses für Eine Begebenheit. Aber freilich trifft fast nur der Name des Hausherrn, Simon, mit Matthäus und Markus zusammen. Bei Johannes wird der Hausherr nicht genannt: doch ist es wohl ein Anderer als Lazarus (συνανακειμ.). Gewöhnlich wurde noch dieses Weib mit der 8, 2 (Mark. 16, 9), nämlich Maria Magdalena, für dieselbe gehalten und alles Dieses mit der Erzählung des Johannes zusammengestellt. Also Maria Magdalena wurde als die Schwe-

ster des Lazarus angesehen. — In jedem Falle geht Zeit, Ort und Sache der Begebenheit bei Lukas zu sehr von der andern ab; aber es ist, wenn auch die Begebenheit vorgefallen ist, wahrscheinlich, dass in seine Erzählung Etwas von jener eingeflossen sei.

Für ἀνεκλίθη hat Lachmann nach den Hauptcodd. κατεκλίθη geschrieben; so auch V. 37 κατάκειται statt ἀνάκειται. Beide mit κατά gebildeten Formen sind in der klassischen Sprache gewöhnlich und im N. T. seltener. — V. 37. Unter ἐν τῇ πόλει ist gewiss eine galiläische Stadt gemeint; vielleicht Nain (Scholz u. Andd.), von welcher auch zuletzt die Rede war. Paulus dachte an Jerusalem, welches ἡ πόλις vorzugsweise genannt wurde. Nothwendig ist es dieses oder Bethanien, wenn die Begebenheit für Eine gehalten wird mit der bei den drei übrigen Evangelisten. Ἀμαρτωλός — „bisher es gewesen war.“ Denn gewiss sollte das, was sie that, Ausdruck des Dankes sein für das was Jesus an ihr sittlich gethan. Lachmann's Text (besonders auch latein. Ueberss.) giebt κ. ι. γ. ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἄμ., wahrscheinlich in demselben Sinne, nicht (de Wette): „welche ein sündiges Gewerbe trieb.“ Die Art der Versündigung liegt nicht im ἁμαρτωλός; es braucht nicht die wie Joh. 8 verstanden zu werden. — V. 38. Ὁπίσω: hinter ihm, nämlich wie er zum Mahle gelagert war. Sie wagte sich nicht vorzustellen. Auch die Huldigung ist eine andere als bei den übrigen Dreien: nach Matth. u. Mark. Salbung des Hauptes, nach Joh. auch Abtrocknen mit dem Haupthaare. Hier aber kommt Thränenbenetzen hinzu. Ἀλάβαστρον s. z. Matth. 26, 7. — V. 39. Τίς καὶ ποταπή (1, 29): Wer und von welcher Art = Leben, Gesinnung. Den Propheten wird hier also das Sehen und Erkennen des Verborgenen beigelegt. Joh. 4, 19.

V. 41. Δανειστής hier allein: der Ausleihende. Es wird

Gott dadurch bezeichnet; Christus stellt sich in der Parabel als Stellvertreter Gottes dar — die Freundlichkeit gegen ihn als eine Huldigung Gottes selbst und die Sündenvergebung durch ihn als eine durch Gott selbst. Χαρίζεσθαι = *condonare*. Paulus gebraucht das Wort oft von der Sündenvergebung; so 2 Kor. 2, 7. 10. 12, 13 u. and. Statt τίς — ἀγαπήσει lesen Tatianus und Ulfilas: τίνα αὐτῶν πλεῖον ἠγάπησεν. Vgl. Zahn in *Keil's u. Tzschirn. Analekten* 3, 3. V. 44—47 folgt die Anwendung auf den Pharisäer und das Weib: Je mehr Schuld und Vergebung, desto mehr Liebe; aber Sündenvergebung erfolgt auch nur um der Liebe willen. Doch die, denen Viel vergeben werden muss, sind nicht die grossen Sünder, sondern die welche nach Sündenvergebung mehr verlangen (vgl. ἀμαρτωλός Matth. 9, 12). Ὅδωρ u. s. w., näml. du nicht selbst; denn das Fusswaschen überhaupt lag in der Sitte und eine absichtliche Geringschätzung Jesu von Seiten des Pharisäers lässt sich nicht denken. Sinn von V. 44—46: Diese hat mich nicht wie du, sondern mit tiefem Gefühle von Demuth behandelt. Die Gegensätze sind sehr stark, der Ausdruck von Demuth und Liebe des Weibes gegen das stolze und kalte Betragen des Pharisäers. Οὐ χάριν gehört zu λέγω σοι, nicht zu ἀφέωνται; denn zu ἀφ. gehört als Grund das folgende ὅτι ἠγάπ. πολύ. Weil sie so demüthig ist, wird ihr Viel vergeben, und solche sind auch vorzüglich dankbar. Nur das Zweite (der, dem Viel vergeben wird, liebt Viel) lag im Gleichnisse V. 41—43; auf das Erste (dem, der Viel liebt, wird Viel vergeben) führt das angeführte Beispiel des Pharisäers V. 44—46. ἠγάπησε πολύ — „mir viele Liebe erwiesen,“ oder ἀγαπᾶν ist schlechthin von Gottes liebe, Demuth, Vertrauen zu verstehen. Anders wird Matth. 6, 14 f. und 1 Petr. 4, 8 Sündenvergebung auf Liebe zurückgeführt; so fasste es hier die römisch-katholische Auslegung. — V. 48. Ἀφέωνται αἱ αἰ ἀμαρτ. anders als 5, 20. Hier: Ueberzeuge dich von dem

was dir gewiss ist (V. 47), von der göttlichen Sündenvergebung. V. 49 wie 5, 21, doch hier mehr anerkennend, verwundernd. V. 50. *Εἰπε*: weiter sprach er. Die Rede ist wie verbessernd das in V. 49. „Gottvertrauen hat dir geholfen — ich kündige dir nur die Hülfe an.“ *Πορεύου εἰς εἰρήνην*, eine hebräische Formel (1 Sam. 1, 17; *ἐν εἰρ.* Jak. 2, 16), hier bedeutend: Gehe hin guten Muths! Ganz dieselben zwei Formeln 8, 48 u. Mark. 5, 34.

Kap. 9, 51 — 18, 14 ist der dem Lukas eigenthümlichste Abschnitt, wiewohl er in vielem Einzelnen den vorigen Evangelien entspricht.

Die letzte Reise nach Jerusalem setzt Lukas so früh wie Johannes (Kap. 7). Aber während dieser Jesum in Jerusalem lange verweilen lässt, mit Nebenreisen in Judäa und Peräa, lässt Lukas Jesum die Reise dahin verlängern. Ja durch Samaria und zurück durch Galiläa (17, 11) lässt er ihn dahin gehen. — Lukas kann nicht mit den übrigen Evangelisten hier vereinigt werden. Er selbst wollte wahrscheinlich die Darstellung zweier Traditionen von einem langen Aufenthalte in Galiläa und einer frühen Reise nach Jerusalem (beide Berichte streiten nicht mit einander) vereinigen. In diese Zeit nun reiht er verschiedenartige Erzählungen ein in freier historischer Behandlung. Man hat an verschiedene Urkunden gedacht; aber sie sind 1. in der Sprache und Darstellung nicht zu erkennen (Hebraismen gebraucht Lukas gern, im historischen Stile), 2. kann nicht eine Verbindung mehrerer nachgewiesen werden (Schleiermacher).

V. 51. *Συμπληροῦσθαι* AG. 2, 1. Gal. 4, 6: durch Erfüllung der bestimmten Zeit gekommen sein. Anders *πλησθῆναι* 1, 57. 2, 6. *Ἀνάληψις*, wie *πορεύεσθαι*, *ὑπάγειν* u. *ἀναβαίνειν* bei Johannes (6, 62. 14, 28): Scheiden von der Erde. *Ἀναλαμβάνεσθαι* war aus 2 Kön. 2, 11 das gewöhnliche Wort von Verklärung zum himmlischen Leben. Vgl.

AG. 1, 2. 11. 1 Tim. 3, 17. *Πρόσωπον στηρίζειν*: *tendere*.
LXX Jer. 21, 10. Ezech. 6, 2. 14, 8. So *προ. πορεύεται*
V. 53. 2 Sam. 17, 11. Also wohl ohne stärkere Bedeutung
(festen Entschlusses); *blos*: er richtete sich.

Das Nächste nun V. 52 — 56 hat Lukas allein.

Ἐτοιμάζειν, Stäte oder Mahlzeit (22, 8 f.). — V. 54.

Von Samaritern wurde es wohl doppelt schwer genommen.

Θέλεις εἰπῶμεν: sollen wir in deinem Namen sagen. Die

Worte *ὡς καὶ Ἡλίας ἐποίησε* fehlen in wichtigen Zeugen; doch
die neuere Kritik hat sie beibehalten. Vgl. 2 Kön. 1, 1 —

14. Die kirchliche Geschichte erwähnt noch später eine sol-
che harte Rede des Johannes gegen Cerinth: Euseb. *hist.*

eccl. 4, 24 nach Iren. *adv. haer.* 3, 3. — V. 55. *Πνεῦμα*:

Gesinnung. Vgl. Röm. 8, 15 u. and. Bei *οἴου πνεύματος*

ist nicht mit Luther *τέχνα* zu suppliren: „welches Geistes

Kinder ihr seid;“ sondern: „Wisset ihr nicht, welchem

Geiste ihr angehört, oder: welchen ihr empfangen haben sollt

(nicht — Grotius u. Bornemann —: welchen ihr ver-

rathet)?“ Nämlich nicht den strengen, prophetischen. Der

Zusatz im text. rec.: *ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε*

ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι — vgl. Matth. 18, 11

u. unten 19, 10 — ist nach überwiegenden handschriftlichen

Auctoritäten gestrichen. Und allerdings passen diese Worte

gar nicht; denn sie würden sich 1. auf die Schonung des

äusserlichen Menschenlebens beziehen, in welchem Sinne die-

selben sonst nie von Jesus gesagt werden, 2. war ja das,

worüber dieser die Jünger tadelt, nicht die Hartherzigkeit,

sondern entweder der Stolz als Prophetenjünger oder der Fa-

natismus für den Propheten. Aber sogar das Ganze nach

ἐπετίμησεν αὐτοῖς bis *ἀλλὰ σῶσαι* hat die meisten und wichtig-

sten Handschriften gegen sich. Auch Paulus und Lach-

mann lassen dieses Alles weg. Indessen konnte die Weg-

lassung in den Handschriften auch wohl des Misverständes

wegen oder auch nur zufällig geschehen. Und die Hauptantwort ist zu bedeutend, dieses οὐκ οἶδ., οἶον πν. ε. υ.;

Kap. 10, 1—16: Aussendung von siebenzig Jüngern (neben den zwölf), um ihm voranzugehen. Daraus, dass Lukas allein von diesen erzählt, ist oft (s. Einleit.) geschlossen worden, er selbst sei Einer von ihnen gewesen: natürlich ohne Grund und Recht. — Offenbar liegt in dieser Einrichtung eine Nachbildung der Einrichtung von Moses, 4 Mos. 11, 16. 25, der siebenzig Gehülfen desselben, denen nach das Synedrium eingerichtet wurde. Lukas findet wohl in der Zahl siebenzig eine Beziehung auf die Heiden; denn solcher Völker nahmen die Juden siebenzig an. Wäre nun auch die Zahl siebenzig gerade nicht zu streng zu nehmen, sondern als runde Zahl und mit Beziehung auf jenes Beides, so dürfen wir doch darum nicht das bezweifeln, dass Jesus auch einem grösseren Jüngerkreise Aufträge gegeben habe. Bei Johannes finden sich auch solche μαθηταί im weiteren Sinne. — Diese Rede bis V. 16 findet sich auch anderwärts an die Apostel gesprochen, selbst bei Lukas.

Ἀναδεικνύναι = *designare*, von Königen 2 Makk. 9, 23. 25. gr. Esr. 1, 34. 37, von Statthaltern 2 Makk. 10, 11, 14, 12. Anders ἀνάδειξις 1, 80: entweder Vorstellung durch Gott, *inauguratio*, oder eigenes Hervortreten. Καὶ ἑτέροισι, welches nicht unmittelbar mit ἐβδομήκοντα zu verbinden ist (23, 32), nimmt keineswegs, wie Schleiermacher will, auf ἀγγέλους 9, 52 Rücksicht, sondern auf die zwölf Jünger Kap. 9 z. A. Nach ἐβδομήκοντα fügen einige Codices δύο bei; auch die Vulgata. — V. 2 parall. Matth. 9, 37 f. — V. 3 bis 12 parall. oben 9, 3—6 (Matth. 10, 9—16. Mark. 6, 7—11); doch Vieles ist hier eigenthümlich, V. 3 f. enthält Aufforderung zum Gottvertrauen: von Aussen sei Gefahr da; sie selbst sollen sich nicht versehen. Βαλάντιον (nur hier): Tasche für Geld, πήρα: für

Lebensmittel. Mit *μηδένα κ. τ. δ. ἀσπάσησθε* ist nicht die Begrüssung überhaupt untersagt (2 Kön. 4, 29 aus Eile; so hier die Meisten), vielmehr das Ansprechen aus Hilfsbedürftigkeit. V. 6. *Τὸς εὐρήνης* (2 Sam. 12, 5. Eph. 2, 3): Glückes werth oder dafür bestimmt = *ἄξιος* b. Matth. *Ἀνακάμπτειν* = *ἐπιστρέφειν* b. Matth., LXX Jes. 45, 23. 55, 11: erfolg-, segenlos sein. V. 7 vgl. Matth. 10, 10 f. (Luk. 9, 4). *Ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ*: in dem Hause, von dem die Rede (de Wette); nicht: in demselben H. (Paulus), oder: im Hause selbst (Bornemann). *Τὰ παρ' αὐτῶν*: was sie haben. Vgl. Mark. 5, 26 *τὰ παρ' αὐτῆς*. *Μὴ μεταβάινετε*, nämlich nicht um nur der Bequemlichkeit, des Wohlseins willen. V. 11: Öffentlich sollen sie es thun. Matthäus (10, 14) sagt blos, dass sie es thun sollen. *Ἀπομάσσεσθαι* = *abstergere*. Sehr Wenige lesen hier *ἀποτινάσσεσθαι* (9, 5), wie Matth. (a. O.) u. Mark. (6, 11) *ἐκτινάσσειν*; auch AG. 13, 51. *Πλὴν τοῦτο* u. s. w.: Dennoch wollen wir unsern Auftrag bei euch erfüllen. *Ἐφ' ὑμᾶς*, welches hier der text. rec. beifügt, ist von der neueren Kritik aus äusseren Gründen weggelassen worden; es erscheint ebenfalls innerlich verwerflich. — V. 13 bis 15 parall. Matth. 11, 21—24. De Wette: falsche Reminiscenz. Zu V. 16 vgl. Matth. 10, 40—42. V. 16 giebt den Grund an von jenem Strafgerichte: sie versündigen sich an mir und damit zugleich an Gott. *Ἀκούειν*: gläubig anhören. V. 17—20, dem Lukas eigenthümlich: Rückkehr der Siebzig. Auch die Rückkehr der Apostel 9, 10 hat er allein. *Ἐν τῷ ὀνόμ. σου*: deinen Namen hörend. — Hierauf bis V. 20 zwei Antworten: das dämonische Reich sei schon durch ihn zerstört und werde es immer mehr werden; aber sie sollten in ihrem Wirken nicht auf das äusserlich Glänzende gerichtet sein, sondern auf ihren geistigen Beruf. — Sehr bedeutend wird hier, indem das Bild vom Dämonischen bei-

behalten wird, doch demselben ein grösserer, sittlicher Sinn beigelegt und zugleich der Gedanke der Jünger auf das Eigenthümliche, Wesentliche hingelenkt. — V. 18 wird durch ἐθεώρουν das Werk wie schon geschehen dargestellt. Es ist nicht das Schauen in Vision oder in ihren Berichten, sondern die Anschauung im Geiste gemeint. „Satan vom Himmel fallend“ ist Bild wie Apok. 12, 8. 20, 10 vgl. Jes. 14, 12. Der Sinn ist wie Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Ὡς ἀστραπήν Matth. 24, 27. Zach. 9, 14; doch nicht blos: schnell, plötzlich, sondern: als eine Himmelserscheinung herabstürzen. — V. 19; Das Dämonische also wird auch gegen euch Nichts vermögen. Es ist nicht gerade nöthig, dieses auf das äusserliche Leben zu beziehen. „Auf Schlangen und Skorpionen (σκόρπιοι: in der orientalischen Bildersprache werden diese immer mit dem dämonischen Reiche zusammengedacht; hier nicht eigentlich zu fassen: die Wette) einherzugehen“ ist sprüchwörtlich. Ps. 91, 13. Mark. 16, 18. Apok. 9, 3. Ὁ ἐχθρός = Satan (Matth. 13, 25 vgl. 28). Δύναμις = Heeresmacht. — V. 20. „Darüber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind.“ Im Buche des Lebens (Ps. 69, 29) Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 20, 12. „Ihr bewährt seid vor Gott,“ nämlich in eurem Berufe.

V. 29 — 37: die Erzählung vom Samariter. Sie wird V. 25 — 28 eingeleitet mit einem Berichte, welcher zwei Erzählungen verschmilzt: Matth. 19, 16. Mark. 10, 17 — unten Lukas selbst 18, 18 — und Matth. 22, 35 ff. Mark. 12, 28 ff. Aber das von V. 29 an hat Lukas allein.

V. 29. Δικαιοῦν ἑαυτόν: sich über die Frage als etwas anscheinend Bekanntes rechtfertigen. Τίς — Wer hat Ansprüche an mich zu machen? Wer steht mir so nahe, dass ich ihn lieben muss?

Die Erzählung V. 30 — 37 ist nicht eigentlich Parabel, sondern lehrreiches Beispiel. Sie ist leicht und natürlich. In

der Kirche wurde sie viel als Allegorie behandelt: Welt — Christus. Aus V. 35 entstand der Begriff der überflüssigen Werke, der *opera supererogationis* (Vulg.: *quodcumque super erogaveris*).

V. 30. "Ἀνθρώπος gewiss ein jüdischer Mann (Kühn oel). Olshausen denkt an einen Heiden. Paulus lässt es unbestimmt. Der Weg von Jerusalem nach Jericho war sehr unsicher durch reissende Thiere aus dem Waldgebirge (der Berg Quarantania gehört zu demselben) und durch Räuber; er heisst jetzt noch die Blutstrasse. Vgl. Joseph. *de bell. jud.* 4. 8, 3. Hieronym. *in Jerem.* 3, 2. Nach Eusebius (*de loc. hebr.*) hatten die Römer dort ein Castellum erbaut. Πληγὰς ἐπιθεῖναι (*imponere*) AG. 16, 23. Τυγχάνοντα neben ἡμιθανῆ ist nicht ungriechisch (Bretschneider); Lachmann hat es gestrichen. — V. 31. Συγκυρία = der Zufall. Die klassischen Worte sind συγκύρησις und συγκύρημα. Ἀντιπαρῆλθεν: ging auf der anderen Seite vorbei, um ihn nicht zu sehen. In Jericho waren viele Prieser, wenn es gleich nicht eine Priesterstadt war. — V. 32. Γενόμενος κατὰ τὸν τόπον (V. 33 ἦλθεν κατ' αὐτόν): als er hier angekommen war. Ἐλθών ist oft weggelassen worden, weil es nach γεν. κ. τ. τόπον überflüssig schien; es ist aber mit ἰδών zu verbinden: wie er kam und sah. Wetsstein deutet auf zweierlei dabei noch hin, was die Schlechtigkeit der Beiden steigert: 1. dass sie vom Gottesdienst gekommen oder dahin gegangen und 2. dass sie wohl nicht bloß aus Lieblosigkeit so gehandelt, sondern weil sie die Befleckung durch den Verwundeten gescheut haben. In jedem Falle werden diese beiden Klassen mit Bedeutung genannt. — V. 33. Κατ' αὐτόν wie V. 32 κατὰ τὸν τόπον: kam bei ihm an. Alles was hier freundlicher, helfender Weise geschehen konnte, geschah durch den Samariter (V. 34). — V. 35. Er sorgte auch für die Zukunft (ἐξελθών: da er fortging) und wahrscheinlich Alles gebend was

er eben hatte. — V. 36. „Wer betrug sich als Nächster?“ Das Beispiel V. 30 ff. beantwortet nicht die Frage V. 29: wer als Nächster geliebt werden solle, sondern wendet sich auf den welcher als Nächster liebe. Für den Juden soll die Person des Samariters als Nächsten hervorgehoben werden. Doch im Schlusssatz V. 36 ist die eigentliche Antwort angedeutet: jeden Bedürftigen siehe als deinen Nächsten an. — V. 37. „Der Erbarmen Uebende.“ *Πορεύου*: *age jam*. *Ὁμοίως*: wie jener handelte. Also: erbarmend ohne Unterschied.

V. 38 — 42 ist dem Lukas eigen.

Κώμη τις nach Johannes Kap. 11 u. 12 Bethanien. Ungewiss bleibt es, ob Lukas denselben Ort im Sinne gehabt hat. Der Charakter der Frauen, der Schwestern des Lazarus, bei Johannes ist ganz dem hier entsprechend. — V. 39. *Παρακαθίζειν*, bei'm Mahle nämlich oder als Schülerin. So auch bei den Römern *sedere*, nicht *accumbere* der Frauen. — V. 40. *Περισπᾶσθαι* altgriechisch (*περισπασμοί*): Viel beschäftigt sein, Viel sorgen, ganz dem *τυρβάζεσθαι* V. 41 entsprechend. *Διακονία* 8, 3 ist Sorge für die Bewirthung. — V. 41. Für *τυρβάξῃ* (*turbaris*) giebt Lachmann *θορυβάξῃ* (bei den Alten ungewöhnlich). *Περὶ πολλά* geht auf den Dienst oder die Speisen. Die berühmten Worte, *ένός ἐστι χρεία*, können absichtlich doppelsinnig gesprochen worden sein, wie es in der sententiösen Sprache gewöhnlich ist. Aber sie sind gewiss nicht bloß im äusserlichen Sinne (Theophylaktus, Beza, Wetzstein, Paulus; dahin geht auch wohl die Lesart *ὀλίγων δέ ἐστι χρεία ἢ ενός*, wie auch Hieronymus citirt und die lateinische Kirche besonders oft las) aufzufassen; nur Einer Speise bedarf es. Der ganze Satz *ἐ. δὲ ἐ. χρ.* wurde in der lateinischen Kirche oft weggelassen. Aber es ist derselbe gewiss nur im uneigentlichen, geistigen Sinne zu verstehen, wenngleich das *ἐν* im Bilde der Speise

gemeint ist. „Nöthig, wesentlich zum Haben und Geniessen ist nur Eines.“ Nämlich das Innerliche, Geistige, Ewige, αἰώνιος ζωή (nicht — Kirchen v. v. —: mein Wort). Ein ganz johanneischer Gedanke. Aehnliches Matth. 6, 33: ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Und. das. 16, 26: τί ὠφελεῖται ἄνθρωπος u. s. w. Das ἐν ist = ἀγαθὴ μερίς, doch steht dieses mehr in subjektiver Bedeutung: Theilnahme am Rechten, Erfreulichen. Οὐκ ἀφαιρεθήσεται: es bleibt ihr — nämlich als Innerliches. Nicht blos: du sollst es ihr nicht entziehen wollen. Wenn das Bild der Speise in den Worten liegen sollte, so bedeutet dieses οὐκ ἀφαίρ. s. v. a. βρωσὶς μένουσα Joh. 6, 27 vgl. 4, 14. Es giebt höhere Dinge; diese sind bleibend.

Kap. 13, 1—17 zwei Erzählungen, welche Lukas allein hat.

V. 1. „Erzählten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte.“ Diese Galiläer waren nicht die Anhänger des Galiläers Judas, AG. 5, 37; denn dieser Auflauf war weit früher, zur Zeit der Schatzung des Quirinus. Von Galiläern erzählt Josephus Nichts dieser Art. Es sind uns unbekannte Männer, wahrscheinlich Aufrührer, welche so am Paschafeste hingerichtet wurden, wie die beiden sogenannten Räuber mit Jesu. Aehnlich wurden unter Archelaus am Pascha auch viele Galiläer wegen Unruhen getödtet (Joseph *Antiqq.* 17. 9, 3 u. 10, 2); sie waren zum Aufлаufe geneigt (ders. in *s. vita* 17). Αὐτῶν ist die gangbare Lesart, αὐτοῦ haben nur sehr Wenige, auch unpassend oder wenigstens zu geschmückt. Μετὰ τῶν θυσιῶν = τοῦ αἵματος τῶν θυσιῶν. „Blut durch Blut vermischen“ ist eine sprüchwörtliche Redensart. Hos. 4, 2 — freilich anders: Blut über Blut vergiessen. Aehnlich wie hier Livius *Hist.* 19, 39: *nefando sacro mixta hominum pecudumque caede respersus*. Entweder wurden diese Menschen in den

Tempelvorhöfen ergriffen und getödtet, oder der Sinn soll nur sein: bei ihrer Festfeier seien sie getödtet worden.

Nach der folgenden Rede Jesu waren die Aeusserungen der Menschen über diese Galiläer tadelnd und zwar nicht gegen Pilatus, sondern gegen sie, geschehen.

V. 2—5. Sinn: Durch äussere Unfälle wird Niemand als schuldig bezeichnet (V. 2 u. 4 vgl. Joh. 9, 3). Ferner: Auf dieselbe Weise verdienten die selbst umzukommen, welche jene tadelten, nach ihrer Gesinnung in dieser Beziehung, um welcher willen die Galiläer umgekommen waren (V. 3), und ihrer Würdigkeit wegen überhaupt (V. 5). Jesus giebt dem Vergeltungsglauben die rechte Wendung auf die Selbstprüfung (de Wette). Der Sinn ist sicher dieser: Jeder solle sich nur seiner Schuld erinnern.

V. 2. Ἀμαρτωλοί in politischer Bedeutung: Empörerische gegen die Feindesherrschaft. — V. 3. Ἀπολεισθε: könnt oder werdet umkommen. — V. 4. Thurm in Siloa; entweder im Thale (ἡ Σιλωὰμ φάραγξ b. Joseph.) oder an der Quelle oder dem Teiche S. (Joh. 9, 7). Weder dieser Bau noch das Ereigniss ist uns sonst bekannt. Wahrscheinlich gehörte dieser Thurm zu der Mauer, welche David in jenem Thale am Fusse des Berges Zion gebaut hatte. Josephus *Antiqq.* 5. 4, 2 vgl. *de bell. jud.* 6, 7. Ὀφειλέται, von ἀμαρτωλοῖς unterschieden, sind Sünder vor Gott. S. zu Matth. 6, 12. — V. 5: Allgemeine Verschuldung des Volks. Dem Sinne des Vorigen, V. 2 u. 4, gemäss ist ἀπολεισθε: werdet umkommen, wenn euer Gedanke richtig, dass Sünde zum Unglück führe.

V. 6—9 ist ganz natürlich daran geknüpft. Ein grosses Volksunglück stehe den Juden bevor. Diese Rede steht bei Lukas an der Stelle der Erzählung vom Feigenbaume (b. Matth. 21 u. Mark. 12). Hieraus ist wahrscheinlich, dass eben jener Baum von Jesu zum Symbol (des jüd. Volks) be-

nutzt wurde. Sameas b. Joseph. a. O. 14. 9, 4: διὰ τὰς ἁμαρτίας οὐ δύνασθε διαφυγεῖν αὐτόν (d. Herodes). — V. 6. Feigenbäume werden in Syrien oft in Weinberge gepflanzt. Aber der Weinberg war ja stehendes Bild für das jüdische Land. — V. 7. „Drei Jahre nun“ — bezieht sich nicht auf die dreijährige Wirksamkeit Jesu (diese war ja auch noch nicht um), sondern entweder sind die drei Jahre die gewöhnliche runde Zahl oder aus der palästinensischen Feldwirthschaft hergenommen (dreijährige Fruchtlosigkeit beweist Unfruchtbarkeit). Τὴν γῆν καταργεῖ: macht den Boden fruchtlos (wohl nicht blos: lässt ihn unbenutzt), entzieht ihm die Kraft. — V. 8. Σκάψω περὶ αὐτήν u. s. w. = ihn umgraben (*ablaqueare*) und ihn gedüngt habe. Κοπρίαν rec., κόπρια neuere Kritik. — V. 9. Κὰν μ. π. καρπὸν —: so lass ihn stehen. Eine Aposiopese. Εἰς τὸ μέλλον: späterhin.

Zweite Erzählung, dem Lukas eigen, bis V. 17. Sie ist verwandt mit Joh. 5, 1 ff. und die Rede Jesu V. 15 f. mit der 14, 5 vgl. Matth. 12, 11 f.

V. 10. Ἐν μίᾳ 5, 12 ff. — V. 11. Ἦν nicht = παρῆν, sondern = es gab. Ἀσθένεια hier das allgemeine Wort für Krankheit (Matth. 8, 17). Πνεῦμα nicht eigener Geist (Paulus), sondern Dämon (V. 16). Der Gen. ἀσθενείας = solche bewirkend, oder s. v. a. ἀσθενές. Mark. 9, 25 κωφόν. Die Beschreibung ist die eines Contracten. Natürlich ist nicht eine willkürliche, gebeugte Haltung gemeint (wie Paulus will). So (von Trauer) συγκρούπτειν Sir. 12, 11 u. 19, 26. „Sie war gekrümmt und vermochte durchaus nicht sich aufzurichten.“ Εἰς τὸ παντελές, zu μὴ gehörig, noch Hebr. 7, 25. — V. 13. Χεῖρας ἐπιτιθέναι, segnend, heilend. Matth. 9, 18. — V. 14. Nicht an und gegen Jesus (Euthymius: aus Furcht) ist der Tadel gerichtet. Ἐν αἷς δεῖ: dieses *licet*. „An welchen allein man arbeiten soll.“ Joh. 5, 17 vgl. 5 Mos. 5, 13—15. Θεραπεύεσθε = lasst

euch heilen. — V. 15. ὑποκρίται rec. Kritisch richtiger ist ὑποκριταί, was auch Lachmann bietet, womit der Mann und die ihm Gleichgesinnten gemeint werden. Sie stellten sich gewissenhaft an, während sie sogar nur um ihres Vortheils willen den Sabbat verletzten. Also hier ganz eigentlich Heuchelei. „Löst ihn von der Krippe und führt ihn zur Tränke.“ Die Vergleichung lag hier im Lösen des Gebundenen (vgl. V. 16). — V. 16. „Diese aber, welche eine Tochter Abraham's ist (Ehrenname — 9, 9. Joh. 8, 33) und welche der Satan achtzehn Jahre lang gefesselt hat.“ Dieses Fesseln wird hier vom gehemmten Gebrauche der Glieder (Satan in dieser Stelle allein statt des Dämon genannt) oder von Krankheit überhaupt gesagt. Οὐκ ἔδει, mit Rücksicht auf δεῖ V. 14: musste sie nicht „von diesen Fesseln befreit werden am Sabbat?“ — V. 17. Ἐνδοξα 2 Mos. 34, 10: herrliche Thaten. „Das Volk freute sich derselben,“ nachdem ihm der Zweifel über ihre Rechtmässigkeit genommen worden war. Solche Volksbewunderung auch 5, 26 u. 9, 43.

V. 31—33 hat allein Lukas. Die Scene muss Peräa sein, ein Gebiet des Herodes Antipas. Die Erzählung ist zu unbestimmt, als dass wir sie ganz klar auffassen könnten. Doch liegt in der Antwort mehr gegen die Juden (Pharisäer) als gegen Herodes. Daher mag es allerdings gegründet gewesen sein, dass Herodes Jesu nachstellte; aber die Anzeige der Pharisäer geschah wohl in einer hinterlistigen Absicht, um Jesus nach Judäa (nach Jerusalem) zu ziehen. V. 31. Statt ἡμεῖς ziehen Einige (Griesbach, Schulz, Olshausen) ὧς vor. — V. 32. Der Name ἀλώπηξ, wie alle anderen Bezeichnungen aus dem Thierreiche in der Sprache des Alterthums, besonders des Orients, hat nichts Beschimpfendes. Schon Wetstein und Paulus bemerkten dieses mit Recht. Bloss der Begriff des Schlaunen liegt darin. Hier ist der Sinn des Wortes und der ganzen Rede:

Er habe Niemand zu fürchten in seiner göttlichen Lebensbestimmung und in seinem Werke; aber er gehe hinweg, um den Juden ihre Bestimmung zu erfüllen. Ἐκβάλλω δαιμ. κ. ἰάσεις ἐπιτελῶ — dieses hier für seine Wirksamkeit überhaupt. Τελειοῦμαι nicht: vollendet werden, sondern: zum Ziele gelangen, seine Laufbahn beschliessen, s. v. a. δρόμον τελειοῦν AG. 20, 24. Phil. 3, 12. Meyer u. Andd.: höre auf hier zu wirken. Und den zweiten und dritten Tag verstehen diese Erklärer ganz eigentlich; gegen V. 33. „Heute, morgen, am dritten Tage“ (τρίτη = τῇ ἐχομένῃ im Folg., AG. 20, 15) sind runde, unbestimmte Bezeichnungen. Hos. 6, 2. Jak. 4, 13. So wird das Vergangene durch Gestern und Ehgestern angezeigt 2 Mos. 4, 10. 5, 14. Das wiederholte Präsens soll diese göttliche Bestimmung ausdrücken. Also: meine Lebenszeit ist göttlich bestimmt und gehört meinem Werke. Beides: ich fürchte Nichts dabei. — V. 33: Doch muss ich sogleich jetzt aus seinem Gebiete hinwegziehen, weil ich in Jerusalem sterben muss. Πορεύεσθαι: nach Jerusalem gehen. Gewöhnlich wird es (auch von Neueren) genommen = umherwandeln, sein Geschäft verrichten. Falsch; vgl. das Folg., ὅτι οὐκ u. s. w. Οὐκ ἐνδέχεται (altgriechischer Ausdruck, hier allein) = ἀνένδεκτόν ἐστι 17, 1. Die Bestimmung, welche sich die Juden selbst gaben, ist seiner göttlichen entgegengesetzt. In dieser Stelle findet sich entschiedene Ironie, mit Uebertreibung; Johannes d. Täufer war ja ausser Jerusalem getödtet worden.)

Aber Kap. 15 u. 16 stehen drei Parabeln (15, 11 — 32. 16, 1 — 9 u. 19 — 31) neben einander, gleich bedeutend in der Darstellung wie von grossem Gebrauche in der Kirche.

Die Parabel V. 11 — 32 steht im Zusammenhange mit der Erzählung V. 4 — 10 vgl. Matth. 18, 1 — 13 (wiewohl dieser nur von μικροῖς spricht) von der Abgunst der Pharisäer gegen Alle, welche sie Sünder nannten. Ἀμαρτωλοί sind

auch hier, wie in allen diesen Reden gegen die Pharisäer: für Sünder geachtete, und: sich für Sünder haltende. Demgemäss sind auch die *δίκαιοι* aufzufassen. Aber wahrscheinlich stehen alle drei Parabeln in Beziehung auf den pharisäischen Geist. Demnach handelt die zweite und dritte von dem Geiz (16, 14 f.) und der Ueppigkeit der Pharisäer. E. Fink *die Parabeln Christi über die Zöllner u. Pharisäer Luk. 15. 16*, in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Stud. u. Krit.* 1834. 2, 313 ff. Vgl. Zyro ebendas. 1831. 4, 779 ff.

Was nun die Parabel vom verlorenen Sohne anlangt, so ist sie mit besonderer Anschaulichkeit und Lebendigkeit erzählt, entweder weil die Zuhörer besonderes Interesse an ihr nahmen oder weil sie dieselbe öfters von Jesus gehört hatten. Nach der gewöhnlichen Auslegung beschreibt sie überhaupt die fortwährende Geneigtheit Gottes für die Rettung der Sünder zu sorgen und sie bei sich aufzunehmen bei ernstlicher und thätiger Reue. J. Schult Hess *d. evang. Lehre v. d. Versöhnung des Menschen mit Gott n. Luk. 15, 11 — 32.* Zürich 1829. Ch. L. Couard *d. verlorene Sohn*; 12 Predd. Berl. 1831. F. Theremin *d. verl. S.*; 1 Pred. Berl. 1835. H. L. Heubner *d. Gleichn. v. verl. S.*; 3 Predd. Halle 1840. J. J. Bernet *d. Gleichn. v. verl. S.*; 4 Predd. St. Gallen 1842. Aber von V. 25 an wird noch ein Zug ausgeführt, welcher unmittelbar mit dem Anlasse gegen die Pharisäer zusammenhing: die wahrhaft Frommen und Guten erfreuen sich jeder solchen Rückkehr. Hieronymus *ep. ad Damasum de filio prodigo* deutet die beiden Söhne auf das Juden- und Heidenthum. Joh. 11, 52 heissen die Heiden die zerstreuten Gotteskinder; das heidnische Leben wird dann dargestellt wie Röm. 1, die jüdische Unwürdigkeit wie Röm. 9, 20 ff. Wenn wir auch diese Deutung jenes Kirchenvaters nicht annehmen wollten, so ist wenigstens der Sohn im Hause V. 25 ff. ganz in der jü-

disch-pharisäischen Gesinnung dargestellt, und gegen diese ist die Parabel nach zwei Seiten hin gesprochen: 1. an keinem menschlichen Leben zu verzweifeln, 2. sich nicht gesetzlich zu überheben und Andere in ihrer Erscheinung gering zu achten. Der verlorene Sohn sollte nicht weniger werth sein als der Andere. — Vieles Einzelne gehört blos zur Ausführung: doch liegt von Manchem auch der höhere Sinn unmittelbar nahe.

Also V. 12: das Schlechte trennt sich von Gott — Gott lässt Jeden seinen (geistigen) Weg gehen (AG. 14, 16 auch von den Heiden). *Ἐπιβάλλον* wie 1 Makk. 10, 30 u. Tob. 3, 17. 6, 11 (ganz klassisch) = zufallendes, zukommendes. *Οὐσία* = *βίος*: Habe, nicht blos: Vorräthiges.

V. 13. *Μετ' οὐ π. ἡμέρας* — unfähig ein ruhiges Leben zu führen, oder: um nicht beobachtet zu werden. Fremdes Land ist bei den Juden Bild des heidnischen Lebens, wohl auch (Gen. 4, 16) der Entfernung von Gott. „Verschwendete sein Eigenthum, schwelgerisch lebend.“ *Ἀσώτως*, hier nur (*ἄσωτία* in den paul. Briefen), hat bei den Griechen einen Doppelsinn: nichts haltend, unrettbar selbst.

Das Verschwenden, der Hunger, die Herabwürdigung des Menschen, die Sehnsucht — Alles dieses hat gewiss eine höhere Beziehung: Misbrauch des Lebens, inneres Elend, tieferes Versinken, Bedürfniss und Verlangen nach dem ursprünglichen Zustande. Gewöhnlich findet man nur den Sinn: äusseres Elend führt zu Gott.

V. 14. *Δαπανήσαντος*: fortwährend verschwendete. Es heisst daher auch nur *ἤρξατο*. — V. 15. *Πορευθείς* im Sinne von: fasste den Entschluss. *Κολλᾶσθαι* erklärt Paulus richtig: sich hinzudrängen. *Βόσκειν χοίρους*, das unwürdigste, ja völlig entwürdigende Geschäft, wenigstens in der Weise des Orients und Judenthums. — V. 16. *Γεμίσαι τ. κοιλίαν α. ἀπὸ τ. κερατίων*: das dringendste Bedürfniss zu befriedigen

und zwar durch die Speise der Thiere. *Κεράτια* = *siliquae*, allgemeines Wort für Schotenfrüchte, gewöhnlich die Früchte vom Johannisbrodbaum, *κερατέα* (—*εία*) oder *κερατωνία* genannt. Horat. *Epp.* 2. 1, 123: *vivit siliquis*. Ἀπὸ τῶν — Paulus: ausser ihnen. Aber diese Erklärung ist nicht philologisch statthaft, wenngleich jene Früchte (nicht: Träbern — Luther) im Orient auch als Nahrungsmittel genossen wurden. Im οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ liegt wohl: er musste sie entwenden; oder wenigstens: niemand sorgte für ihn; oder auch wirklich: man schonte sie wegen der Theuerung.

V. 17. *Εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν* altgriechisch (*redire ad se*): reuig überlegend. — V. 18. *Εἰς τ. οὐρ. κ. ἐνώπιόν σου* ist althebräische Formel; 2 Mos. 10, 16: *ἐναντίου κυρίου κ. εἰς ὑμᾶς*. Ἐνώπ. τοῦ πατρ. s. v. a. *εἰς τὸν π.* 1 Sam. 20, 1. „Gegen den Himmel und gegen dich.“ Himmel ist hier Gott (de Wette: göttliche Weltordnung), nicht die Schutzgeister. — V. 19. *Οὐκέτι ἄξιος* — als Sünder (gegen Gott) und Undankbarer (Verschwender des väterlichen Guts). Ἐνα τῶν μισθίων σου: — er will die Gunst des Vaters sich wieder verdienen.

V. 20. Diesem Entgegenkommen des Vaters entspricht die dem menschlichen (heidnischen) Verlangen und Thun sogar zuvorkommende Gnade Gottes. — V. 21 wie V. 18 f. Dieses Empfanges ungeachtet demüthigt er sich vor dem Vater. Die Reue ist vollkommen: so innig als thätig. Nach *υἱός σου* lesen viele Alte, auch zwei der vornehmsten Handschr., der Vatic. und Cantabr., den Zusatz *ποίησόν με ὥς ἓνα τῶν μισθίων σου* wie V. 19. Paulus sagt, der Sohn habe jene Worte noch aussprechen wollen, seine Rede sei aber vom Vater unterbrochen worden. Haben die Worte ursprünglich gefehlt, so hat man wohl anzunehmen, dass die Herzlichkeit des Empfanges dem Sohne einen freieren Muth gemacht habe.

V. 22. Ehrenkleid altmorgenländischer Brauch bei

geehrten Gastfreunden. *Πρώτη*: d. stattlichste. Fingerring Gen. 41, 42. Esth. 3, 10. 8, 4: zum Schmucke oder vielleicht als Familienzeichen. Die Sklaventracht war ohne Sandalen. Also er soll frei, Kind, Geehrter sein. — V. 23. *Σιτευτός* = *saginitus*. *Τόν* — *τόν*: wie etwas für einen besonderen Fall Aufgespartes. Freude vgl. V. 7 u. 10. — V. 24. *Νεκρός* bis *ἀπολωλώς*: er war nicht mehr, war für mich nicht mehr da. *Νεκρός* bezieht sich auf die Sünde gegen Gott, *ἀπολωλώς* auf die gegen den Vater. Andere (Paulus, Meyer, de Wette) beziehen die Worte auf bürgerliches Verlorensein. V. 25 ff. folgt der zweite Haupttheil der Parabel: der ältere Sohn, im gesetzlichen Dienste thätig, erhebt sich über den andern.

V. 25. *Ἐν ἀγρῷ* also: im Dienste geschäftig. Bestimmter wird es V. 29 ausgedrückt. *Συμφωνίαι καὶ χοροί* — *Sueton. Calig. 37: inter choros et symphonias*. — V. 27. *Ἰγναινοντα*: — bescheidene Sprache des Dieners, welcher von der Besserung des Lasterhaften nicht sprechen will. — V. 28. *Παρεκάλει αὐτ.* = redete ihm ermahmend zu. — V. 29. „Solange diene ich und nie — eine kleine Gabe“ (*ἔριπον*) u. s. w. — gegen die V. 23. Hier spricht sich nun ganz der (jüdische) Sinn aus, welcher stolz ist auf Gesetzeserfüllung. Im *δουλεύειν* liegt derselbe Sinn, welchen Paulus hineinlegt, wenn er Gal. 4, 1—11 vom Dienst im Judenthume spricht; ebenso im *ἐντολήν μὴ παρελθεῖν*. Das Judenthum war Werkdienst und nur Gesetzstugend. — V. 30. „Da dieser aber gekommen ist“ u. s. w. Sinnreich (Meyer): *ὁ υἱός σου*; aber der Vater V. 32: dein Bruder. — V. 31. *Μετ' ἐμοῦ* — *τὰ ἐμά* —: er habe immer die Ehre und Freude genossen bei dem Vater zu sein — er habe es in seiner Gewalt sich Freude zu bereiten. Beides war kein Recht, denn der Erstgeborene hatte sein Erbe (5 Mos. 21, 17) empfangen nach V. 12. *Τὰ ἐμά σά ἐστιν* Joh. 16, 15. 17, 10. Also

V. 31 wird ihm Undank und V. 32 Mangel des menschlichen, brüderlichen Gefühles vorgeworfen. Verglichen mit V. 29 deutet Jesus an, dass solche Eigenschaften gewöhnlich mit Werkthugend beisammen seien.

Kap. 16, 1 — 9: Parabel vom ungerechten Haushalter. Sie ist viel gedeutet. Von den neueren Bearbeitern führen wir an: J. Chr. Schreiter *Explicationum parabolae de improbo oeconomo descriptio*. Lips. 1803. Keil *Brevis expositio narrationis parabolicae ap. Luc. 16, 1 — 13* (1816), in *Opuscc. acad. ed. Goldhorn* 339 ss. Bertholdt *Nova parabolae de impr. oec. interpretatio tentata* (5 Progg. 1814 — 19), in *Opuscc. acad. ed. Winer* 65 ss. Dav. Schulz *die Parabel vom Verwalter*. Bresl. 1821. Grossmann *de procuratore parabola J. Chr. ex re provinciali Romanorum illustrata*. Lips. 1823. 4 (ganz historisch). Niedner *de loco commentt. Luc. 16, 1 — 13 dissertatio* (Lips. 1826), in *Rosenmüller's Commentatt. theoll.* 2. 1, 1 ss. Jensen in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studd. u. Krit.* 1829. 4, 699 ff. Zyro und Fink ebendas. 1831. 4, 776 ff. 1834. 2, 313 ff. Dettinger und Steudel in *Tübing. Zeitschr. für Theol.* 1834. 4, 40 ff. — und Andd.

Es war natürlich, dem Zusammenhange dieser Parabel mit dem Vorigen gemäss und nach der Bemerkung des Lukas V. 14, dass man auch dieser Parabel eine Beziehung auf die Pharisäer gab und diese unter dem *οἰκονόμος* verstand. Wenige nur von denen, welche derselben eine historische Bedeutung beilegten, haben eine andere Beziehung angenommen. Schleiermacher (*üb. d. Schriften d. Luk.* 202 ff.) fand die Zöllner im Verwalter, Grossmann einen römischen Proconsul. Aber ist die Parabel nicht ganz allegorisch nur gesprochen worden (und dieses ist nicht wahrscheinlich), so ist der Verwalter sicher von den Pharisäern zunächst zu verstehen. Christus, ihre Gesinnung und Art bei den Werken

der Liebe misbilligend, weist die Jünger an, sich Etwas davon in besserer Weise anzueignen. Die zwei Parabeln des 16. Kap., die erste V. 1 ff. u. die zweite V. 19 ff., verhalten sich so zu einander: 1. die irdischen Güter können nur nach weiser Verwendung den Menschen für sein höheres Leben fördern; 2. gewöhnlich schaden sie ihm für sein höheres Leben. Die beiden Parabeln sind in den drei Evangelien die klarsten Stellen vom zukünftigen Vergeltungszustande. — Also die erste Parabel: die Menschen sind Haushalter Gottes in Hinsicht auf ihr irdisches Gut (altjüdisches Bild: פקיד). Das Unrecht, welches Alle in der Art üben wie sie besitzen, kann dadurch gut gemacht und ein Verdienst über das irdische Leben hinaus erworben werden, wenn sie Menschen damit erfreuen und ihnen wohlthun. Was nämlich die Pharisäer thaten 1. als wirkliche Sünder, 2. um ihre Sünde zu verdecken (Jak. 5, 20. 1 Petr. 4, 8), und 3. in sogenannten guten Werken: das sollen die Jünger thun 1. nicht als Sünder, sondern 2. um die Ungleichheit der Lebensverhältnisse auszugleichen, und 3. freundlich mittheilend — was Gott und Menschen gefällt.

V. 1. Ἄνθρωπος πλούσιος — Gott. De Wette nimmt an, der reiche Mann habe keine Bedeutung. Οἰκονόμος wie 12, 42 nicht Pächter, sondern Verwalter. Διαβάλλεσθαι hier (so auch bei Griechen oft): mit Grund angeklagt werden. — V. 2: Entlassung; vorher aber Berechnung mit ihm. Τί τοῦτο: wie kann es sein (wie ist es möglich), dass u. s. w. Warum höre ich dieses von dir? (2, 48). Oder (Bornemann): τί (quale) τοῦτό ἐστιν ὃ ἀκούω. Λόγον ἀποδιδόναι ist ganz griechisch. — V. 3 dient zur Ausmalung des Bildes: Verlegenheit. Τί ποιήσω 12, 17. 20, 13. „Nicht Tagelöhner (Arbeiter) und nicht Bettler.“ Daher gehörte dieser οἰκονόμος nicht zu den Sklaven, wie sonst oft; vgl. Gal. 4, 2. — V. 4: Also will er sich bei Anderen eine Zuflucht

verschaffen. Dieses ist schon bedeutend für den Sinn der Parabel: den Pharisäern lag Nichts an der Fürbitte Anderer, blos am guten Werke. *Ἔγνων*: nun weiss ich. *Ἰνα ὅταν* — ich will Etwas thun, um durch Andere aufgenommen zu werden, wenn ich entsetzt werden sollte. *Μεθίστασθαι* so AG. 15, 22. *Λέξονται*: *sint qui recipient*.

V. 5—7. Die Absicht des Mannes sollte ohne Zweifel nicht die sein, den Herrn über die Verringerung seines Gutes zu täuschen, sondern sich den Schein zu geben, als habe er verschenkt was er verschwendet hatte.

Χρεωφειλεταί 7, 41 ob nun Ableiher oder Pächter, ist gleichgültig. Wenn, wie es scheint, Pächter gemeint sind, so ist die Schuld von einer alljährlichen Zahlung zu verstehen. — *Βάρος* (בַּר) und *κόρος* (כֹּר) finden sich hier allein; vgl. Josephus *Antiqq.* 8. 2, 9 u. 15. 9, 2. Jenes ist das grösste Mass für flüssige, dieses das grösste für trockne Dinge (Eimer — Malter). *Γράμμα* entweder = *χειρόγραφον* Kol. 2, 14 oder wahrscheinlich = Pachtbrief. Das jetzt Erlassene war bisher verschwendet worden. *Ταχέως*: ohne Weiteres, nämlich ohne den Herrn zu befragen. Bei dem Oel wird mehr erlassen, wohl nur weil es kostbarer war als Waizen, daher mehr für die Verschwendung gepasst hatte. Aber gewiss (Meyer) werden die zwei Pächter V. 6 f. nur beispielsweise aufgeführt.

V. 8. *Ὁ κύριος* nicht Jesus — denn die Parabel geht ja ununterbrochen fort —, sondern der Hausherr. Es scheint zwar beim Evangelisten nicht klar, ob der Herr den Betrug des Verwalters erkannt habe oder wirklich getäuscht worden sei. Doch das Erste ist anzunehmen, da ja Gott gemeint ist. Der Verwalter erreicht übrigens mehr, als er (V. 4) erwartet hatte; er blieb am Dienste — der Wohlthat wegen. „Der Herr belobte den betrügerischen Verwalter, denn er hatte klüglich gehandelt.“ *Οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* wie V. 9

μαμωνᾶς τ. ἁδ., 18, 6 κριτῆς τ. ἁδ., AG. 1, 18 μισθὸς τ. ἁδ. (συγὸς ἀδικίας Hos. 12, 7) = welcher Unrecht trieb. Der Sinn ist so aufzufassen: wiewohl er ein Betrüger war. In keinem Falle ist τ. ἁδικ. (Paulus, Bornemann) mit ἐπὶ-νεσε zu verbinden: wegen seines Betrugs. Ebenso wenig ist ὅτι (Schulz, Meyer): darüber dass. Weder über seinen Betrug noch über seine Klugheit wurde er gelobt, sondern über seine Wohlthätigkeit, mit welcher er geschenkt hatte. — Ὅτι οἱ u. s. w. gehört nun nicht mehr zur Parabel. „Denn so ist es: die Weltkinder sind klüger als die Kinder des Lichts.“ Kinder der Welt und Kinder des Lichts, jüdische Formeln (בְּנֵי הָעוֹלָם — בְּנֵי הַלְלוּת), bei den Juden s. v. a. Heiden und Juden, hier: gewöhnliche und edlere Menschen. Anders υἱοὶ αἰῶνος τούτου 20, 34 (Lebende) und τέκνα φωτός Ephes. 5, 8. u. b. Joh. Εἰς τὴν γενεάν τὴν ἑαυτῶν ist dunkler Beisatz nach der gewöhnlichen Erklärung der Stelle. Wohl nicht (Grotius, Bertholdt): in ihren Angelegenheiten, ihre Art anlangend — sondern: gegen ihres Gleichen. Vgl. 11, 29. Es sind aber die Worte εἰς τ. γεν. τ. ἑ. (Schulz) auch bei den Kindern des Lichts hinzuzuverstehen. Der Sinn ist demnach (vielleicht lag ein gangbares Sprüchwort zum Grunde): die Weltmenschen betragen sich gegen ihres Gleichen klüger (angemessener), als die Kinder des Lichts (die Frommen) gegen ihre Art — d. i. als Viele, welche sich Gottesverehrer dünken, sich gegen Gott betragen. Also: Sie, die bessern Menschen, ergreifen nicht das rechte Mittel, um Gottes Gunst zu erlangen, Wohlthätigkeit mit dem gewonnenen irdischen Gute. — V. 9. Καὶ νῦν ἐγὼ λ. (dies. Formel 11, 9): „und nun ich“ — zum Schlusse als Anwendung der Parabel: *ego vero*. Nur die Erwartung des Verwalters V. 4 wird angewendet; nicht was er selbst gewann — davon würde der Sinn sein: ihr bleibt bei'm Besitz. „Macht euch Freunde

mit dem ungerechten Gute“ (durch dasselbe). *Μαμωνᾶς* auch V. 11 u. 13 (s. zu Matth. 6, 24): Schätze. *Μ. τῆς ἀδικίας* wie V. 8. Nicht also: d. täuschende M. (Meyer) oder d. ungewisse M. (Kühnol), sondern wie V. 11 ὁ ἄδικος μ. Es bedeutet das Gut, bei dem doch immer Unrecht Statt findet, bei uns begangen oder dem früheren Besitzer; oder auch nur, sofern der Besitz überhaupt etwas Trennendes ist. Die Freunde, φίλοι, sind nicht Gott oder Christus (Schulz), sondern die Menschen, denen wohlgethan wird. Suchet das Ungleiche auszugleichen. Bornemann vermuthet οὐ ποιήσετε εἰ. φίλ. u. s. w. Ἐκλείπειν wie *deficere*, Mangel haben — 22, 32. Hier, wie auch oft bei den Alexandrinern (Gen. 25, 8), auf den Tod bezogen, bezeichnet es den Verlust alles Irdischen. Es entspricht (de Wette) dem ὅταν μετασταθῶ V. 4. Statt ἐκλίπητε lesen Scholz, Schulz und Lachmann ἐκλίπη, welches äusserlich ganz gleich steht. Der Sinn bleibt derselbe: wenn die Schätze euch abgehen, näml. im Tode. Vgl. ἀνέκλειπτος θησαυρός 12, 33. „Sie euch aufnehmen in die ewigen Wohnungen.“ Diess entspricht der gehofften Aufnahme in ihre Wohnungen V. 4. Ewige Wohnungen sind die der Seligen (μοναί Joh. 14, 2), auch bei den Juden. Das *aeterna domus* der Römer gehört nicht her; es ist = Grab. Αἰώνιαi entweder: ewige (Philem. 15), oder: himmlische (Joh.), den irdischen entgegen. Δέξονται = Aufnahme verschaffen, nicht gerade durch Fürbitte (1 Joh. 5, 16) oder Zeugniß, sondern durch euer Verdienst um sie, die φίλοι. Manche nehmen δέξ. impersonaliter wie 12, 20. Also ist es nicht = empfangen — vgl. Joh. 14, 3. Joseph. *de Macc.* 13 (4 *Macc.* 13, 16): θανόντας ἡμᾶς Ἀβραάμ κ. Ἰσ. κ. Ἰακ. ὑποδέχονται. Es lag ja V. 4 mehr im Aufnehmen.

V. 19 — 31. Diese Parabel vom reichen Manne hängt, wie gesagt, mit der von V. 1 — 9 zusammen. Sinn:

Das irdische Gut kann uns selbst des höheren, ewigen berauben. Meyer etwas entfernter: Auch die mosaische Vergeltungsidee habe ihre volle Bedeutung noch. Der letzte Theil der Erzählung V. 29—31 gehört nicht wesentlich zu derselben, sondern er bezieht sich auf das V. 17 f. Gesagte, auf den angeblichen Gesetzeseifer der Pharisäer bei unlauterer Lebensweise. Er hat den Sinn: Solche Belehrungen über die Lebenspflicht liegen schon im Gesetze, das sie nicht halten. — Eigentliche Parabel ist auch dieses Stück nicht, sondern Lehrerzählung von Etwas, das sich wirklich so einmal begeben. Nur ist die Form eine uneigentliche, ganz nach jüdischen Bildern gegebene. Doch die Gleichnissreden Kap. 15 f. sind die einzigen in den drei Evangelien, welche nicht von Reiche Gottes handeln.

V. 19. *Bύσσος* (βύσσος) = Baumwolle. Besonders war die ägyptische Byssus berühmt. *Εὐφραυνόμενος* 12, 19. 15, 24. 29. — V. 20. *Ἦν* und *ὅς* sind (Lachmann) zweifelhaft. *Αάζαρος*, Elieser oder Elasar abgekürzt Lasar (*Deus auxilium est*), nach Olshausen Loëser (*auxilio destitutus*), scheint hier nach der Bedeutung hülflos (arm) gebraucht zu sein. *Ἐβέβλητο* = wurde hingelegt — *πρὸς τὸν πυλῶνα*, ausgeschlossen. *Ἠλκωμένος* (ἐλκοῦσθαι) = krank an Geschwüren, wohl vor Elend (wegen Nahrungs- und Pfleglosigkeit). — V. 21. *Ἐπιθυμῶν* wahrscheinlich: umsonst verlangend, wie 15, 16. Denn gewiss soll der Reichthum nicht das Vergehen des Reichen sein, sondern seine Hartherzigkeit. De Wette nimmt auch hier an, Lukas habe ein Vorurtheil gegen die Reichen, *Ψίχια* Matth. 15, 27. Mark. 7, 28. Dieselbe Hartherzigkeit des Reichen soll ebenfalls durch das Folgende ausgedrückt werden: *ἀλλὰ καὶ* (und doch) — selbst die Thiere oder sie allein schienen Mitleiden mit seinem Zustande zu haben. *Ἀπολείχειν ἑλκη*, wahrscheinlich den Brand lindernd. Viele aber

(Stein, Meyer, Schott: *quin canes*) halten auch dieses für einen Zug seines Elends oder Schmerzes.

V. 22. *Αὐτόν* = *τὴν αὐτοῦ ψυχὴν*. Allerdings liegt in dieser Art des Ausdrucks von den Abgeschiedenen, wie im Folgenden, wo die Beiden durch ihre irdischen Namen bezeichnet und ganz noch auf irdische Weise beschrieben werden, die Vorstellung von vollständig fortdauernder Persönlichkeit. Dabei werden doch ganz jüdische Bilder vom Leben nach dem Tode gebraucht, und wenn nicht mit diesen von Christus eine Veränderung gemacht worden ist, weist die Parabel auf das Vorhandensein einer reineren Lehre von diesen Dingen unter den Juden hin als die gewöhnliche im Judenthum war (die vom Schattenreiche). Engel wie die *ψυχοπομποί* der Griechen (Götter und Dämonen; vom Hermes Horatius *Odd.* l. 10, 17 f.: *laetis animas reponis sedibus*). Sie empfangen und geleiten die Seelen der Abgeschiedenen. Dasselbe glauben auch die späteren Juden. Schooss (*κόλπος* — V. 23 *κόλποι* — Brust) Abraham's: dessen Seite bei'm Mahle — Joh. 13, 23. Dasselbe, „mit Abraham zum Mahle,“ auch 13, 28 u. Matth. 8, 11. Indessen kann man auch den Schooss oder den faltigen Obertheil des Gewandes verstehen, in den die Seelen gesammelt würden. Weish. 3, 1: Seelen in Gottes Hand (d. i. unter seinem Schutze). Meyer und Bretschneider verstehen die Umarmung Abraham's. Vgl. die schon oben (b. V. 9) cit. Stelle Joseph. *de Macc.* 13: *θαν. ἡμᾶς Ἀβρ. κ. Ἰσ. κ. Ἰακ. ὑποδέχονται εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν*. Das *ἐτάφη*, sofern es nicht von Lazarus erwähnt und vom Reichen weiter Nichts gesagt wird, steht sicher mit Bedeutung: Jener sei noch irdisch hoch gehalten worden, aber dafür habe er Nichts für den Himmel gewonnen.

V. 23. *Αἶδης* hier allein so gebraucht und zwar gleichbedeutend mit *γέεννα*, dem Sitze der Unseligen. Hades nämlich ist hier nicht das Schattenreich überhaupt, sodass ausser

der Gehenna auch das Paradies (in welchem Abraham sich befand) darin gewesen — vielmehr werden beide als benachbart dargestellt, zur Steigerung von Freud und Leid in ihnen. Auch ist es nicht, wie es die Kirche gewöhnlich auffasst, von dem Mittelzustande oder Zwischenorte zwischen Tod und Auferstehung zu verstehen. Das Bild des Feuers bildete sich im jüdischen Volksglauben mit dem Namen Gehenna aus. — V. 24. Die Erquickung wird dem Bilde vom Feuer gemäss als ein *καταψύχασθαι* beschrieben. Auch die Kirche: *refrigerium*. Auf heidnischen Denkmälern (Paulus) steht: *δωῆ σοι ὁ Ὅσιος τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*. Doch ist dieses anders zu verstehen, vom belebenden Wasser (Nilwasser = Lebenskraft). „Sende mir Lazarus, dass er die Fingerspitze netze und meine Zunge erfrische; denn ich werde in dieser Flamme gepeinigt.“ — V. 25. Weder die Versündigung des Reichen noch die Rechtschaffenheit des Lazarus wird ausdrücklich erwähnt. Allein jene liegt nur in dem steten, überreichen Genusse; blos diesem war er nachgegangen und für sich nur. Vgl. 6, 24: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*. Statt *ὅδε* lesen Scholz und Lachmann *ὧδε*, welches dem *ἐν τῇ ζωῇ σου* entgegentünde. Doch diesem entspricht schon das *νῦν δέ*. — V. 26. *Ἐπὶ πᾶσι τούτοις* (Eph. 6, 16) —: Ausserdem mache auch unfähig auf die höhere Gemeinschaft das Getrenntsein des Guten und Bösen im Geisterreich. *Χάσμα μέγα ἐστήρικται* alt-hebräischer Ausdruck von der Tiefe unter der Erde.

V. 27 f. Als eine mahnende Todtenerscheinung soll er zurückkehren. Vielleicht soll angedeutet werden, dass auch in seinen besten Momenten der Unedle nur für sich und seines Gleichen Sorge. *Διαμαρτύρεσθαι*: dringend mahnen.

V. 29. Moses und Propheten s. v. a. heilige Schriften. — V. 30. *Οὐχί* entweder *ἀκούσουσι*, oder: sprich nicht so. — V. 31. „Sie werden nicht glauben, wenn

Einer auch von den Todten auferstünde.“ Wahre Bekehrung kommt nur aus Ueberzeugung; durch Schrecken und Staunen wird sie nicht bewirkt. Möglich, dass Jesus auf die jüdische Erwartung von Elia's Wiederkunft hindeute —: andere Gesinnung wird ihnen dieser gewiss nicht schaffen.

Kap. 17, 7—10 (die ganze Rede V. 1 ff. giebt aphoristische Sprüche an die Jünger) hat Lukas allein. Wahrscheinlich wurde diese Rede durch ein Lohnfordern der Jünger veranlasst. Vgl. 18, 28—30. Sinn: Ein Diener hat nur auf seinen Dienst zu merken (V. 7 f.) und keinen Lohn dafür zu fordern (V. 9 f.).

„Wer hätte einen Diener pflügend oder bei der Heerde, welchem er, wenn dieser aus dem Acker kommt, sagte: Komm' und lagre dich! Wird er nicht vielmehr zu ihm sagen: Bereite mir das Mahl“ u. s. w. *ἕως*: so lange. *Περιζῶσ*. 12, 37. Anscheinend a. O. das Gegentheil; doch das geschieht es nach seinem freien Willen. *Χάριν ἔχειν*: sich verpflichtet achten. *Οὕτω λέγετε*: mit Recht hierauf sagt. *Δούλοι ἄχρῃοι* Matth. 25, 30 = verdienstlose Diener. — Es ist ganz die paulinische Lehre von der *χάρις*, wie hier auch in Bezug auf die Diener des Evangelium 1 Kor. 9, 16 (*ἀνάγκη ἐπικείται*), wiewohl im Sinne Christi Alle Mitarbeiter an seiner Sache sind.

Kap. 18, 1—14 zwei dem Lukas eigene Reden in Bezug auf das Gebet.

V. 1—8 vgl. 11, 5—13. Innigkeit des Gebets schafft göttliche Erhörung. Diese Rede steht aber im Zusammenhange mit dem Nächstvorhergegangenen; sie ist, vgl. V. 8, auf das Erscheinen des grossen Tages, auf Christi Rückkehr bezogen. „Die Entscheidung seiner Sache werde schon um der frommen Wünsche willen nicht ausbleiben.“

V. 1. *Πάντοτε* — *μὴ ἐκκακεῖν* ist ganz paulinische Formel, 1 Thess. 5, 17. Gal. 6, 9. Lachmann liest *ἐγκακεῖν*.

— V. 2. Τὸν θεὸν bis ἐπιτρέπομενος wieder V. 4: weder gottesfürchtig noch Menschen achtend. Ἐντρέπεσθαι 20, 13 mit Accus. d. Pers., spätere Construction. — V. 3. Einer Wittwe Recht zu sprechen, galt im Alterthum und bei Moses als die heiligste Richterpflicht. — V. 5. Κόπον παρέχειν und ὑπωπιάζειν sind gleichbedeutend; dieses ganz wie obtundere gebraucht (1 Kor. 9, 27). Εἰς τέλος s. v. a. unaufhörlich. Anders 1 Thess. 2, 15. — V. 6. Κριτῆς τ. ἀδικίας s. z. 16, 8. — V. 7. Ἐκδίκησιν ποιεῖν: vindicare, sie aus der unglücklichen Zeit retten. Καὶ μακροθυμῶν: wenn er auch, oder: wenn er gleich u. s. w. Μακροθυμεῖν 1 Kor. 13, 4. 2 Petr. 3, 9: lang anstehen. Ganz so μακροθ. ἐπ' αὐτοῖς in demselben Zusammenhange Sir. 32, 18 neben βραδύνειν. Lachmann giebt καὶ μακροθυμεῖ (sich erbarmen), was sehr beglaubigt ist. — V. 8. Ἐν τάχει Apok. 1, 1. 3, 11. 22, 6 — wahrscheinlich klassischer Ausdruck von der Rückkehr Jesu. Πλὴν ὁ — Aber nun „wird er viele Getreue finden?“ Nicht zweifelnd, sondern ermahnend, eben sich durch Gottvertrauen der göttlichen Hülfe würdig zu machen. Die Stelle wurde zur Hauptstelle gegen den Chiliasmus. Meyer liest ohne Frage (aus ἄρα macht er ἄρα) in dem Sinne: doch erst bei seiner Rückkehr wird er sich Glauben verschaffen.

V. 9—14 erinnert an Matth. 6, 5—8. Einfalt und Demuth im Gebete, im Gegensatz zum lauten, lohnfordernden.

V. 9. Gewöhnlich werden die τινες u. s. w. von Pharisäern verstanden. Richtig bezieht es Meyer auf die μαθηταί Jesu. Πρὸς (17, 1): gegen, nicht: an. Παραβολή wieder = Beispiel (der weitere Begriff bei Lukas). — V. 11. Σταθεὶς πρὸς ἑαυτόν: sich allein, absondernd hinstellend. Dieses Absondern vom Volke ist schon ganz pharisäisch. Andere (Luther, Meyer, de Wette) ziehen πρὸς ἑαυτόν unpass-

send zu προσήνχετο. Vgl. 24, 12. Hochmuth unter dem Scheine von Frömmigkeit: er dankt Gott für die sittliche Vollkommenheit, deren er sich rühmt. — V. 12. Σάββατον hier = Woche. Nur noch τὸ σάββ. in dieser Bedeutung Mark. 16, 9; häufig aber so in der Formel μία σαββάτων. Vgl. Matth. 28, 1. Δίς, am zweiten und fünften Wochentage. Ἀποδεκατοῦν 11, 42 nach 5 Mos. 26, 12. Κτῶμαι = *acquirō* (erwerbe: Matth. 10, 9), nicht: besitze (dieses = κέκτημαι). Die äusserlichen und gesetzlichen Werke, welche eben übermüthig machen, werden besonders hervorgehoben vor den sittlichen (V. 11). — V. 13. Μακρόθεν: fern vom Heiligthume. Οὐκ ᾔθελε im Sinne von: wagte es. Beides Zeichen der Demuth. Τύπτειν εἰς τὸ στῆθος gewöhnliche Gebhrde der Zerknirschung (23, 48 vgl. 8, 52). Ἰλάσθητι: *expieris, placeris* (ἰλάσθην Ps. 25, 12). Der Unterschied vom Pharisäer liegt darin, dass er nicht dankt, sondern bittet um das Gute, selbst zuerst nur um Sündenvergebung — vielleicht selbst durch seinen Feind, dessen Worte er gehört haben mag, auf seine Mängel aufmerksam gemacht. Er ist durchaus demüthig, nicht lohnfordernd. — V. 14. Δικαιοῦσθαι ist ganz paulinisch (Röm. 3, 20 u. Gal. 3, 11), und nicht blos auf Sündenvergebung, sondern auf Gottgefälligkeit (*Deo probari*) zu beziehen. Der textus receptus liest ἢ ἐκεῖνος. Die vornehmsten Handschriften haben ἢ γὰρ ἐκεῖνος, was Griesbach und Scholz aufnahmen; dieses müsste als Frage (Bornemann: „oder ging denn jener gerechtfertigt in sein Haus?“) angesehen werden. Der Cod. Vatic. und Origenes bieten παρ' ἐκεῖνον, was Lachmann recipirte. Die Aenderungen des ἢ ἐκεῖνος entstanden wohl, weil man es streng nahm und der Pharisäer ja gar nicht gerechtfertigt sei. Ὅτι πᾶς — ὑψωθήσεται schon 14, 11 vgl. Matth. 23, 12.

Die Leidensgeschichte

nach

den drei ersten Evangelisten.

Die Leidensgeschichte

158

den ersten Evangelien.

Nun die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, in welcher der Parallelismus der Drei, selbst des Vierten, und eine gewisse Aehnlichkeit in Charakter und Ton, aber auch ihre Eigenthümlichkeiten am meisten hervortreten. Deswegen wollen wir diese synoptisch lesen und zugleich auf den Charakter der einzelnen Schriftsteller geflissentlich überall aufmerksam machen.

Leidensgeschichte hat man diese Abschnitte besonders in der protestantischen Kirche gewöhnlich genannt, aus der biblischen Sprache, welche im $\pi α θ ε ῖ ν$, $\pi α θ ῆ μ α τ α$, die letzten Ereignisse im Leben Jesu, die äusserliche und innerliche Bedrängniss bezeichnete — Matth. 16, 21 — diesen die Verklärung, $δ ό ξ α$, $δ ό ξ α ι$ auch schon auf Erden, gegenüberstellend: Luk. 24, 26. Hebr. 2, 10. 1 Petr. 1, 11. 4, 13. 5, 1. Die kirchliche Sprache lässt sie gewöhnlich weg oder stellt die Auferstehungsgeschichte daneben.

Vornehmlich seit Grotius erhielt diese Geschichte neben dem christlich-theologischen ein reiches archäologisches und historisches Interesse und wurde der Gegenstand vieler solcher besonderer Erörterungen. Jac. Lydius *Florum sparsio ad historiam passionis Jesu Christi* (Dortr. 1672) Zutph. 1701. — Val. Heinr. Vogler *Physiologia historiae passionis J. Chr.* Helmst. 1673. 4. — Ant. Bynäus *de morte J. Chr.* Amstel. 1691 — 1698. 3 Voll. 4. Auszug nach einer in holländischer Sprache von diesem abgefassten Schrift;

Gekreuzigter Christus. Cassel (1701) 1716. 4. — Ant. Balth. von Walther *Jurist.-histor. Betrachtungen über d. Gesch. v. Leiden u. Tode J. Chr.* Bresl. (1738) 1777. — Westhov *Diatriba in historiam passionis Domini.* Lugd. Bat. 1753. 4. — Von Zobel *Magazin für bibl. Interpret.* (Leipz.) 1806. 1. 2. — (Glanz) *d. Leidensgesch. exeget. u. archäol. bearbeitet.* Stuttg. 1809. — J. Val. Henneberg *Comment. über d. Gesch. d. Leiden u. d. Todes J. Chr.* Leipz. 1823. Derselbe: *Comment. über d. Gesch. des Begräbnisses, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.* Leipz. 1826. — Leonh. Hug *krit.-exeg. Bemerkk. über d. Gesch. d. Leidens u. Todes J., in d. Zeitschr. f. d. Geistlichk. des Erzbisth. Freiburg* 1829. H. 3 u. 5. — J. Salvador im 3. Kap. des 4. Buchs seiner *Hist. des institutions de Moïse et du peuple Hébreu* (Par. 1828. 3 Thle; deutsch v. Essenna, Hamb. 1835 ff.) giebt eine Vertheidigung des Verfahrens gegen Jesus. Dagegen: Dupin d. Aelt. *Jésus devant Caïphe et Pilate.* Par. 1829. Jener antwortete hierauf in: *Jésus Christ et sa doctrine* (Par. 1838. 2 Thle; deutsch v. Jacobson, Dresd. 1841) 1, 520 ff. — And. Neubig *Ist Jesus Christus mit vollem Rechte den Tod eines Verbrechers gestorben?* Erlang. 1836. Gegen Daumer *Andeut. eines Syst. d. spec. Phil.* (Nürnb. 1831) 41 f. — Baumgarten-Crusius *de causa J. Chr. coram Judaeis acta et coram Pilato, in Opuscul. theoll.* (Jen. 1836) 149 ss. u. Andd.

Matthäus, Markus, auch Joh. 12, beginnen diese Erzählungen mit der Geschichte eines Mahles in Bethanien, welches in Zusammenhang mit dem Tode Jesu gestellt wurde. Die Zeitangabe ist bei ihnen verschieden. Johannes setzt es sechs, jene zwei Tage vor den Anfang des Pascha (Abend vom 14. Nisan). Die Tradition, welcher jene folgten, wollte die hier folgende Erzählung ununterbrochen gehen lassen: dagegen Johannes auf jene Ahndungen des Todes noch viele

Reden Jesu folgen lässt. — Aber die Scene des Mahles ist bei Johannes das Haus des Lazarus, bei Matthäus und Markus das eines Simon. Es mag in der Tradition eine Vermischung solcher Erzählungen von einem Mahle in Bethanien geschehen sein. Dieses erhellt besonders noch aus Lukas. Dieser nämlich hat an diesen Stellen Nichts von einem solchen Mahle. Aber die Erzählung 7, 36 — 50 ist der unseren sehr ähnlich, wenngleich die Scene dort ohne Zweifel in Galiläa zu suchen ist und Umstände und Reden sonst sehr verschieden von diesen hier sind. Aber wenigstens trifft der Name des Hausherrn, Simon, zusammen. — Die kirchliche Legende hat alles Dieses in einander gebildet. Das Weib bei Matthäus und Markus ward für Maria, die Schwester des Lazarus bei Johannes, gehalten, und diese wieder für Eine mit Maria Magdalena, indem man Luk. 7, 39 mit 8, 2 verband. — Die Absicht und der Sinn der Erzählung ist bei Matthäus und Markus wohl zwiefach: 1. die That des Judas historisch, psychologisch zu erklären; daher Lukas, welcher die Erzählung nicht hat, 22, 3 jene That als unerklärbar, als dämonische Inspiration denkt; 2. eine Andeutung auf der einen, eine Abndung auf der anderen Seite, vom Tode Jesu, zu geben. Dasselbe Beide auch wohl bei Johannes: nur dass er an Judas in dieser Begebenheit mehr einen Charakterzug nachzuweisen scheint.

Matth. 26, 1 — 16. Mark. 14, 1 — 11. Luk. (ohne die Geschichte des Mahls) 22, 1 — 6.

Matth. 26, 1 — 16.

Die Erzählung V. 1 f. hängt genau zusammen mit V. 4 f. Das Wissen Jesu von seinem Geschieke soll sich sofort bewährt, erfüllt haben; wie er spricht, so erfolgt die Berathschlagung.

V. 1. *Kαὶ ἐγένετο ὅτε — τοὺτους*, die gewöhnliche Formel bei Matthäus, zuletzt 19, 1. *Πάντας*, oft ausgelassen,

auch von Fritzsche, steht mit Bedeutung hier dabei. — V. 2. *Γίνεσθαι* von Festfeier, *agi*; Joh. 2, 1. 10, 22. *Καὶ ὁ υἱὸς* u. s. w. hängt nicht auch vom *ὅτι* ab (dann zurückweisend auf frühere Verkündigungen — 20, 17 ff. —: und dass ich jetzt sterben soll), denn wenigstens bei Matthäus ging die Verkündigung doch nicht bestimmt auf das Paschafest; sondern diese Worte führen nur eine ganz bestimmte Ankündigung ein. *Παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθ.* ist zu verbinden (wie *παραδ. εἰς* — 10, 21. 24, 9): zur Kreuzigung überantwortet werden. Daher ist auch hier nicht Judas das Subjekt, sondern die Juden, welche ihn den Römern übergaben. — V. 3. *Τότε*: eben um diese Zeit. *Ἀρχιερεῖς κ. γραμματεῖς κ. πρεσβύτεροι* vollständige Bezeichnung des Synedrium bei Matthäus (16, 21. 27, 41). *Τοῦ λαοῦ* steht nicht immer bei *πρεσβύτεροι*, war aber wohl der ursprüngliche Titel. Es sind vielleicht ausserordentliche Beisitzer des Synedrium damit gemeint. Hier fehlt oft (auch bei Lachmann) das Mittelste: *καὶ οἱ γραμματεῖς. Εἰς τ. αὐλήν*: in den Hallen, im Vorhaus. Die eigentlichen Sitzungen des Synedrium hatten im Tempel Statt (Lischkat-Haggasith); folglich war diess hier nur eine Privatzusammenkunft. *Ὁ λεγόμενος* gewöhnliche Formel für Beinamen, 10, 2 (Paulus, Gersdorf *Beitrr.* 1, 55), anspielend auf die Bedeutung des Namens; *כִּפְיָא* = *depressio* oder Krummheit. Doch der Name war wohl vielmehr derselbe mit Kēpha. Auch bei Josephus heisst er *Καϊάφας ἐπικαλούμενος*. Sein eigentlicher Name war Joseph. Kaipha wird ausser der Leidensgeschichte erwähnt Luk. 3, 2. AG. 4, 6. Joh. 11, 49. 18, 13. Durch die Römer wurde er bald darauf entsetzt: Jos. *Antiqq. jud.* 18. 4, 3. — V. 4. *Δόλω κρατεῖν*: anderer Beschluss als 21, 46. In der Schreibart der neueren Kritik, *δόλω κρατ.* (nicht *κρατ. δόλω*), könnte *δόλω* auch zu *ἀποκτείνωσι* genommen werden, aber es gehört nur zu *κρατήσωσι*.

Doch ἀποκτείνειν bedeutet hier nicht öffentliches Hinrichten, sondern geheimes, rechtloses. Das geheime Fangen wurde ausgeführt, nicht aber das geheime Umbringen; auch nicht das Folgende: nicht am Feste. Wahrscheinlich schien die That des Judas der Sache eine Art von Sicherheit, Recht zu geben, welche eine öffentliche Hinrichtung gestattete. Auch waren sonst Urtheilssprüche nicht gewöhnlich am Pascha — AG. 12, 4. Der Beschluss war übrigens gegen das Gesetz, welches Oeffentlichkeit des Urtheils und der Vollziehung verlangte: 5 Mos. 13, 11. 17, 12 f. 19, 20. — V. 5. Doch (ἐλεγον δέ): „nicht am Feste, damit nicht ein Auflauf im Volke geschehe.“ Θόρυβος, gegen die jüdischen Obern (Wetstein: gegen die Römer). Seine Abwesenheit würde auch bei der geheimen Gefangennahme und Tödtung im Volke bemerkt werden.

V. 6. Γενομένου — bei'm Uebernachten in Bethanien; 21, 17. Ὁ λεπρός, wie ὁ τελώνης 10, 3: der aussätzig gewesen. Vielleicht führte er den Beinamen nur in der Jüngerschaft Jesu und etwa von der Heilung Jesu an ihm. Aber das Weib ist wohl nicht seine Gattin; dieses würde bestimmter gesagt worden sein. Die Salbung mag bei Fastmahlen auch bei den Juden jener Zeit (Ps. 23, 5) noch gewöhnlich gewesen sein, nur nicht mit dieser Kostbarkeit und in der Art wie sie hier geschah. Ἀλάβαστρον (Luk. 7, 37; auch Mark.) spätere Form für ἀλάβαστον, von der Glätte — λαβή = *ansa* —: Stein, dann Gefäss, besonders für Salben, und nicht gerade bloß vom Alabasterstein. Plinius *hist. nat.* 13, 3: *optime servantur unguenta in alabastris.* „Ueber sein Haupt.“ Luk. u. Joh.: „seine Füße“ — dieses gewöhnlicher und natürlicher, mit Fusswaschen verbunden. Jenes bezeichnet mehr die Huldigung. — V. 8. Ἐναντίστησαν: b. Joh. erzürnt und tadelt nur Judas. Aber dasselbe meinen auch wohl Matthäus und Markus. Denn es sollte in der

Tradition durch diese Erzählung ja die That des Judas motivirt werden —: zurückgewiesen, verletzt, habe er den Entschluss in sich befestigt. *Οἱ μαθηταί*, Mark. *τινες*. Dieses, „Einige von ihnen,“ kann auch im *οἱ μαθηταί* liegen. *Λέγοντες*: bei sich denkend, oder: unter einander sprechend. *Εἰς τί* ganz hebraisirend = *διὰ τι*. *Ἀπώλεια* auch b. Mark., in der spätern Sprache für Verschwendung. — V. 9. *Τοῦτο*, der text. rect. fügt *τὸ μύρον* bei. „Theuer verkauft und“ (der Preis — abkürzend wie 19, 21). Die Armen gewiss nicht (Paulus) die unter ihnen oder gar die Jünger überhaupt. Es ist vielmehr heuchlerische Forderung eines andern, allgemeineren Gebrauchs, als nur für diesen engen Kreis.

Die Antworten Jesu sind sich ziemlich gleich bei Matthäus, Markus und Johannes (diess der merkwürdigste Parallelismus zwischen diesem und den ersten Evangelisten). Allein haben Matth. und Mark. was hier V. 10 u. 13 steht. — „Keine Handlung sei schwer zu machen, zu verkümmern, welche aus Wohlmeinen geschieht; die besondere Pflicht streite nicht mit der allgemeinen; in dieser Handlung liege eine Ahnung oder Andeutung von seinem Gesicke.“ Bedeutende Worte: das beide Erste ist gegen diejenigen, welche in einer andern Art als das starre Judenthum die Freiheit, die Humanität im Leben einschränken möchten.

Das wiederholte *γάρ* bei fortschreitend andern Gedanken bezieht Alles auf den Hauptsatz V. 10: *τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; Κόπους παρέχειν* (Luk. 11, 7. 18, 5): lästig werden, oder auch: innerliche Mühe machen — beides durch Zweifelerregen, Tadeln, Verkümmern. *Καλὸν ἔργον*, auch Mark., hier: wohlgemeinte That, nicht: Wohlthat. Markus setzt dazu steigernd: *ὃ ἔσχεν αὕτη, ἐποίησεν* (was sie besass, hat sie hergegeben). — V. 11. Beide Pflichten lassen sich mit einander vereinigen. Denn es soll das Wohlthun nicht

zurückgesetzt werden, vielmehr als etwas auch Wichtiges, Nothwendiges aufgeführt. Ἐμὲ — ἔχετε, Präsens der Nothwendigkeit, Bestimmung. — V. 12. „Indem — hat sie es gethan, um mich zum Begräbniss zu salben.“ Ἐπὶ τοῦ σώματος: das allgemeine Wort wegen der Beziehung auf sein Begräbniss. Ἐνταφιάζειν, auch Markus hier und Johannes ἐνταφιασμός (Joh. 19, 40), = zum Begräbniss bereiten, nämlich durch Salben und Weihrauch. Ἐποίησε nicht blos; hat sogut wie — es gethan (*veluti pollinctura me*), sondern: sie hat es dafür wirklich gethan, nämlich in Ahndung meines Geschickes. Joh.: τετήρηκεν εἰς ἡμέραν ἐνταφιασμοῦ, wohl in demselben Sinne.

V. 13. Eine kleine Handlung, mit Wohlwollen geübt, wird unter den grössten Dingen nicht vergessen werden. Ὃπου ἔάν: wenn wo irgend. Ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ nicht: in der ganzen Welt, sondern: wo immer in der Welt. Τοῦτο, nur bei unbedeutenden Zeugen weggelassen, hat Fritzsche zu kühn ausgestossen. Es ist gewiss nicht blos diese einzelne Geschichte zu verstehen, sondern (24, 14) das Evangelium Christi (τοῦτο: dieses mein Evangelium). Aber allerdings wird hier im Begriff des εὐαγγελίου die Lebensgeschichte Jesu wenigstens mit eingeschlossen — wie es dann mit dem zweiten Jahrhundert Hauptbedeutung des Namens wurde. Εἰς μνημόσυνον αὐτῆς: zu ihrem rühmlichen Gedächtniss. Μνημόσυνον ausser der parallelen Stelle bei Markus noch AG. 10, 4.

V. 14—16. Hier wird bei Matthäus, Markus und Lukas die That des Judas eingestellt, bei Lukas nur, wie gesagt, ohne Zusammenhang mit jenem Mable. Bei Johannes ist der Zeitmoment unbestimmt geblieben; denn wo er scheidet, 13, 30, bleibt es ungewiss, ob schon der Verrath geschehen.

V. 14. Οἱ ἀρχιερεῖς vielleicht nicht das ganze Synedri-

um, am wenigsten in einer Sitzung. Doch 27, 3 ff. nimmt sich das ganze Synedrium der Verfügung mit dem Preise des Judas an. — V. 15. *Καγὼ ὑμῖν* — dafür dass ich ihn überliefere. Das Ueberantworten (*παραδιδόναι*) ist der stehende Ausdruck für des Judas That; vgl. oben 10, 4. *Προδότης* nur Luk. 6, 16 (dagegen alle Juden *προδότης* AG. 7, 52). Jenes *παραδιδόναι* sollte übrigens nicht blos bedeuten: den Ort anzeigen, wo Jesus war, vielmehr: den Zug anführen. Dadurch, wie oben erwähnt, erhielt das Verfahren der Juden wie ein Recht vor dem Volke. *Ἰστάναι* auch hier wahrscheinlich: wägen, zuwägen d. i. auszahlen (*הָפֵשׁ* auch zuerst: wägen). Grotius und Fritzsche fassen es in der Bedeutung: versprechen, weil Markus *ἐπαγγέλλειν* und Lukas *συντίθεσθαι* haben, auch (Fritzsche) des *θέλετε* wegen. Aber wenigstens 27, 3 hat Judas den Preis empfangen; vgl. AG. 1, 18. Paulus nimmt Beides an: er habe diess jetzt erhalten und es sei ihm noch mehr versprochen worden. Aber auch Markus und Lukas können verstanden werden: man kam darüber überein. *Ἀργύρια*, Silberstücke, st. *σίκλοι ἀργύρου* (*כֶּסֶף הָפֵשׁ* Gen. 23, 15; im Hebräischen auch oft *כֶּסֶף* für *הָפֵשׁ*); also sind es hier *σίκλοι*, *στατήρες* (oben 17, 27). Ein kleiner Lohn (der sich gegen zwanzig Thaler beläuft), wohl ohne Beziehung auf 2 Mos. 21, 32 (für einen getödteten fremden Sklaven), aber vielleicht das was gewöhnlich aus dem Tempelschatze gezahlt wurde. Diese Zahl findet sich übrigens bei Matthäus allein. Strauss und de Wette meinen, sie sei aus der Stelle Zach. 27, 9 entlehnt. Es käme nichts darauf an, und Matthäus pflegt in der Leidensgeschichte aus prophetischen Stellen und Bildern auszumalen — und die Worte *ιστάναι* und *ἀργύρια* sind wohl dorthier. Aber dieses Datum war doch zu speciell und dem Evangelisten zu bedeutend, als nur dorthier genommen zu sein. — V. 16. *Εὐκαίρια* hier bei allen Drei (Mark. *εὐκαίρως*): Angemessen-

heit von Zeit und Ort. Nämlich doch auch insgeheim, des Volks wegen.

Die That des Judas kann hier nicht ausführlich besprochen werden. Vgl. die *Leben Jesu* und Ullmann d. *Sündlosigkeit Jesu* 119 ff. — Wenn die alte Kirche Milderungsgründe sucht für Judas, so geschah es, um der Consequenz zu entgehen, dass Christus sich getäuscht habe bei der Wahl dieses Apostels. Anders einige Gnostiker, die Judaiten, bei welchen, wie bei den Kainiten, sich der Hass gegen die Kirche dahin wendete, alle diese verhassten Gestalten zu vertheidigen. Aber Theophylaktus zu Matth. 27, 4 meint: Judas habe Jesum zur Erklärung drängen wollen. So auch Paulus, J. Ferenczy *de consilio et causis prodicionis Judae*. Traj. 1829, Gust. Schollmeyer *Jesus u. Judas*, ein histor.-krit. Versuch. Lüneb. 1836 (das Volk anzuregen) u. Andd. Dagegen: Daub *Judas Isch.* Heidelb. 1816. Abgesehen davon, dass die That des Judas unangemessen angelegt gewesen wäre: gewiss wird in den evangelischen Erzählungen nirgends eine Spur eines solchen Planes gefunden, und die gesammte evangelische Tradition, auch Johannes wenn wir ihm das Evangelium zuschreiben, ist ohne Zweifel von einem anderen Gesichtspunkte ausgegangen. Lukas und Johannes heissen die That satanisch. Sagen von seinem Tode AG. 1, 16 ff. überboten einander. Was Johannes andeutet (12, 6), die Geldgier des Judas habe vorzüglich dabei gewirkt, darauf deuten auch Matthäus und Markus (hier 14) hin. Aber jenes Laster hat den Evangelisten zufolge nur auf die Art der Ausführung eingewirkt; den Gedanken lassen sie ohne Zweifel im Hasse gegen die Person Jesu entstehen. Judas war (s. z. 10, 4) wahrscheinlich der einzige Nichtgaliläer; daher auch wohl mehr von Lebenserfahrung und Gewandtheit für das Weltleben. So wird er auch als Geschäftsführer Joh. 12, 6 u. 13, 29 genannt. Im

glücklichen Falle würde er ein sehr nützlicher Genosse der Apostel gewesen sein. Vielleicht hat ihm in Judäa gerade die Einfachheit der galiläischen Freunde und die nichtpriesterliche Erhabenheit Jesu nicht mehr zugesagt, vielleicht haben auch jüdische Einflüsse mitgewirkt — und in der Gesinnung war er daher wohl längst von ihnen getrennt. Jesus aber hat sich ebensowenig das Vorauswissen der freien Entwicklungen menschlichen Willens als der zukünftigen Dinge (24, 36) zugeschrieben. Dagegen hat er den Judas im Moment seiner Willensänderung sogleich erkannt; er drängte ihn zur Entscheidung, denn Judas konnte in der Gemeinschaft nur noch schaden.

Mark. 14, 1—11.

Im Anfange ist charakteristisch 1. das Hinweglassen des wiederholten Spruches Jesu (Markus ist sparsam im Wiedergeben von Reden Jesu) und 2. die genauere Bestimmung der Festfeier. *Τὸ πάσχα κ. τὰ ἄζυμα* ist rec. und beglaubigt. Wenige nur lassen κ. τ. ἄζ. weg. *Πάσχα* und *ἄζυμα* sind aber verbunden nicht bloß als hebräisches und griechisches Wort, sondern *τὰ ἄζυμα* ist der Name für die siebentägige Feier (2 Mos. 12, 14 f. 3 Mos. 23, 5 f. u. oft b. Joseph.; vgl. Luk. 22, 7), *τὸ πάσχα* ist der 15. Nisan, der Tag welcher mit dem Paschamahle begann. — V. 2. Wenn nach *ἔλεγον* nicht *δέ* (lect. rec.), sondern *γάρ* (Lachmann) gelesen wird, dann bedeutet *ἐορτή* die Festfeiern im Tempel, und der Vers giebt den Grund dafür ab, dass sie ihn hätten insgeheim gefangennehmen wollen.

V. 3 werden die Aeusserlichkeiten der Handlungen ausgemalt, wie Markus zu thun pflegt. Bei *μύρου* setzt er hinzu *νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς*, was auch Johannes (12, 3) hat, ausser dass er *πολυτίμου* für *πολυτελοῦς* giebt. Die Worte sind dunkel. *Νάρδος*: Nardusähren. Zu *πιστικός* hat man unter drei Erklärungen die Wahl; es kann bedeuten 1. *pota-*

bilis, liquidus (v. *πίνεσθαι* — Fritzsche), 2. *spicatus* (v. *spica*, ein kaufmännischer Ausdruck — Vulgata), 3. *zuverlässig, ächt* (v. *πίστις*, = *πειστικός*, Theophylakt. *ἄδολος* — Luther, Paulus, Bretschneider, de Wette). Das Letzte ist das Natürlichste. *Πολυτελοῦς* gehört wohl zu *μύρον*, nicht zu *νάρδον*, besonders wenn man *πιστικῆς* in der angegebenen Weise nimmt. *Συντρίψασα* — gleichgültig, ob Zerschneiden des ganzen Gefäßes (5, 4) oder (Fritzsche, Bretschneider) des Obertheiles, *orificium*, oder (Paulus) Zerreiben des Wachses oder Siegels gemeint sei. Wahrscheinlich aber ist es in voller Bedeutung zu nehmen: es soll den Drang der Aufopferung beschreiben, oder wie das Gefäß vernichtet worden sei, mit welchem die Huldigung geschehen war. *Ἀλάβαστρον* aber ist, wie schon oben erwähnt wurde, nicht gerade nur ein Gefäß aus diesem Stein. *Αὐτοῦ* bezieht sich, wenn *συντρ.* = zerbrochen, nicht auf *μύρον*, sondern (so die Meisten) gehört zu *κεφαλῆς*. Die Construction ist leichter, wenn mit Lachmann *κατά* weggelassen wird. — Zur Beflissenheit des Markus in Aeuserlichkeiten der Erzählung gehört auch V. 5 die Angabe des Verkaufspreises der Salbe. „Für mehr als dreihundert Denare“ oder Drachmen. *Ἐμβριμάσθαι* Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. Neben dem *ἀγανακτεῖν πρὸς ἑαυτοὺς* auch heftiger Tadel gegen das Weib.

Die Erwiederungen Jesu bei Markus sind am übereinstimmendsten mit denen bei Matthäus, nur ausführlicher. So ist *ἄφετε αὐτήν* beigesetzt. *Εἰς ἐμέ* rec., neuere Kritik *ἐν ἐμοί*, ganz gleichen Sinnes. Blos bei Markus ist ferner beigesetzt: *Καὶ ὅταν θέλητε — ποιῆσαι*, und V. 8: *ὃ ἔσχ.* — *ἐποίησε* (= Alles was sie besass). *Προέλαβε μυρίσαι*: hat die Salbung vorausgenommen, hat es gethan ehe die Zeit da war. Das Wort V. 9 in der Tradition gleichgehaltig.

V. 11. Im Vorigen, wie bei Matthäus und Lukas,

weder Lohnfordern noch Zusage eines bestimmten Preises.

Luk. 22, 1—6.

V. 1. Ἡ ἐορτὴ τ. ἁζύμων, ἥ λεγ. πάσχα — Lukas, am wenigsten Jude unter den Drei, ist ungenau in dem was jüdische Sitte angeht. Der Unterschied zwischen ἁζυμα und πάσχα war ihm entweder nicht bekannt oder er geht nicht darnach. — V. 2. Nichts vom Beschlusse, Jesum heimlich hinwegzuräumen. Lukas ist ein reinhistorischer Schriftsteller und berichtet daher nur wie es wirklich geschehen, ausgeführt worden sei. Denn ἀναιρεῖν (23, 32. AG. 2, 23) ist überhaupt tödten, nicht blos geheim, still hinwegräumen. Ἐφοβοῦντο γάρ bedeutet also hier: sie hielten seinen Tod für nöthig, weil sie seinen Einfluss auf das Volk fürchteten.

V. 3. Bei Lukas findet sich die Geschichte des Mahles nicht; der Gedanke des Judas ist unmotivirt. Verbrecherische Rathschläge, wenn sie unbegreiflich sind, nach ihrer Entstehung oder im Grade ihrer Bössartigkeit, heissen satanische in der jüdisch-urchristlichen Sprache. Auch Joh. 13, 2. 27 (in Graden: βάλλει — εἰσῆλθε) AG. 5, 3 (ἐπλήρωσε). Ὅντα ἐκ — nicht blos historisch, sondern die Schuld steigernd. — V. 4. Συλλαλεῖν hier allein in dieser Bedeutung: besprechen. Die στρατηγοί als jüdische Obrigkeit, nur bei Lukas. Allein findet sich das Wort oder mit τοῦ ἱεροῦ V. 52. AG. 4, 1. 5, 24. 26; in den Stellen der Apostelgesch. steht es im Singular: wahrscheinlich der Dienstleistende. So wird auch von Josephus *de bell. jud.* 6. 5, 3 der Strategos erwähnt. Sonst sind wohl dieselben die προυράρχαι b. Josephus *Antiqq.* 18. 4, 3. Es scheinen nicht Mitglieder des Synedrium, sondern Anführer der Tempelwache zu sein, welche aus den Leviten genommen wurde; diese heissen φύλακες b. Joseph. — V. 5 f. Συντίθεσθαι und ἔξομολογεῖν ganz im bürgerlichen Gebrauche: übereinkommen,

zusagen; Ἀργύριον rec., wie b. Markus. Viele haben hier ἀργύρια (so Matthäus und bestimmter), doch auch Lachmann nahm es nicht auf. Ohne Zahl wäre ἀργύρια verstärkender Plural (Paulus). Ἄτερ ὄχλου sprichwörtliche Form. Ὀχλος: Auflauf; nicht: Volk (wie gewöhnlich). So auch im klassischen Gebrauche. AG. 24, 18 μετὰ ὄχλου — θορύβου. Matthäus und Markus geben θόρυβος.

Pascha und Abendmahl Jesu.

Matth. 26, 17 — 29. Mark. 14, 12 — 25. Luk. 22, 7 — 38.

Frisch *Vollständ. bibl. Abhandl. v. Osterlamm überh. u. dem letzten Osterlammstage Christi.* Leipz. 1758. A. G. Ruperti *des h. Abendm. urspr., bedeutsame und würdige Feier.* Hannov. 1821. Dav. Schulz *die christl. Lehre v. h. Abendm. nach dem Grundtexte des N. T.* Leipz. (1824) 1831. Joh. Schulthess *die evang. Lehre v. Abendm.* Leipz. 1824. F. W. Lindner *d. Lehre v. Abendm. nach d. Schrift.* Leipz. 1831.

Matth. 26, 17 — 29.

V. 17. Πρώτη τῶν ἁζύμων, auch b. Mark., ungenauer Ausdruck durch 3 Mos. 23, 4 veranlasst, ist der Tag vor Anfang des Festes (15. Nisan = 14. N. Abends); denn die Vorbereitungen mussten am 14. Nisan geschehen. So Josephus, der auch acht Tage zum Feste rechnet (*Antiqq.* 2. 15, 1).

Gewiss ist bei Johannes Kap. 13 dasselbe Mahl gemeint (vgl. das. V. 21 — 26), und es ist auch bei demselben Evangelisten der letzte Abend; aber weder wird dort das Mahl als Paschamahl eingeführt noch der eigenthümlichen Formeln Jesu Erwähnung gethan. Man könnte hierin eine Anbequemung an die paulinische Gemeinde in Kleinasien finden, welche von der Paschafeier weit abgekommen gewesen sein mag.

Daher scheint auch Joh. 6, 32 ff. ohne alle Rücksicht auf die Abendmahlsreden gesprochen zu sein. — Aber was diesen letzten Abend anlangt, so ist es von alten Zeiten her streitig, ob nicht Johannes diesen Tag vor Anfang des Pascha gesetzt habe. Die griechische Kirche nimmt nicht nur dieses, sondern auch an, 1. dass die übrigen Evangelien nicht anders erzählen und 2. dass es die geschichtliche Wahrheit sei. Die Neuesten nehmen dasselbe fast durchaus, aber eine Differenz an zwischen den Dreien und Johannes, welche sie entweder zu Gunsten oder zum Nachtheile des Johannes deuten. Diejenigen, welche dem vierten Evangelisten Recht geben, meinen entweder, es habe ein verschiedener Brauch unter den damaligen Juden bestanden, wie bei späteren Juden (Rabbaniten und Karäern), nämlich nach verschiedener Berechnung des Neumondes (um einen Tag verschieden), oder Christus habe kein eigentliches Pascha gehalten, vielmehr blos ein Erinnerungsmahl an das Pascha (kein *θύσιμον* sondern *μνημονευτικόν* — Grotius), vielleicht selbst als eine neue, messianische Stiftung (Kühnol), oder er habe nur ein gewöhnliches Mahl am Tage vorher gefeiert. — Bei den drei ersten Evangelien ist es nun kein Zweifel, dass sie ein wirkliches Paschamahl haben darstellen wollen. Die Formel *πρώτη τῶν ἁζύμων*, die Frage der Jünger V. 17, die Reden Jesu, Alles geht dahin. Man müsste also bei den drei Evangelisten eine völlig verfälschte Tradition zum Grunde liegend annehmen, wenn man leugnen wollte, dass Jesus das Paschamahl wirklich gefeiert habe. Aber halten wir das johanneische Evangelium für ächt, so kann es unmöglich etwas Anderes, eine andere Zeit, ein anderes Mahl, haben darstellen wollen; diese Art, wie Christus das Pascha gefeiert, war zu bedeutend — und wirklich lassen die drei Stellen 13, 1. 18, 28. 19, 14 eine leichte Deutung zu, in welcher sie den drei Evangelien nicht widersprechen: d. 1. Stelle:

πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, vielleicht nach griechischer Tagesberechnung oder ἑορτή die Tagesfeier (die Festlichkeiten, welche dem Paschamahl folgten) — d. 2. Stelle: ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα, am Todestage Jesu; πάσχα in weiterer Bedeutung (von den Paschaopferspeisen; 5 Mos. 16, 1. 2. 2 Chron. 35, 7) — d. 3. Stelle: παρασκευὴ τοῦ πάσχα, an demselben Tage; Rüsttag im (nicht: zum) Pascha, Vorsabbat im Pascha (19, 31). Vgl. zwei Abhandlungen von J. Ph. Gabler in s. *Kleineren Schr.* 1, Nr. 8 u. 9.

Προσῆλθον, vgl. πόλις V. 18, in Bethanien. Ποῦ näml. wo in Jerusalem — 5 Mos. 16, 2 — im Ort des Heiligthums. Statt ἐτοιμάσωμεν hat Fritzsche ἐτοιμάσομεν. Πάσχα φαγεῖν, 2 Chron. 30, 18 u. and., gangbarer Ausdruck, dem θύειν τὸ π. entgegen. Hauptstellen über das Paschamahl (aram. נִחְּמָה, Philo διαβατήρια, Josephus ὑπερβασία), zum Andenken an den Uebergang, das Verschonen der Erstgeburt der Israeliten, dann an die Befreiung aus Aegypten: 2 Mos. 12, 6. 23, 15. 34, 18. 3 Mos. 23, 4 ff. 4 Mos. 28, 16 f. 5 Mos. 16, 1 ff. Es galt für Todsünde, dasselbe nicht zu feiern: 4 Mos. 9, 13.

V. 18 f. Vgl. eine andere Abhandlung Gabler's a. O. Nr. 7. Der Mann wird hier und wahrscheinlich auch bei Markus und Lukas als bekannter Gastfreund Jesu und der Jünger vorausgesetzt. Ὁ δεῖνα: der Gewisse. Ohne Zweifel wurde er von Jesus genannt; hier ist sein Name übergangen, entweder weil ihn die Tradition verloren hatte, oder weil die ursprüngliche Tradition ihn nicht nennen mochte. — Die Anordnung ist hier der beim Einzuge Jesu in Jerusalem sehr ähnlich.

Ὁ καιρὸς μου nicht: meine Paschazeit, sondern καιρὸς wie ὥρα Joh. 7, 30. 8, 20. 13, 1: letzte Zeit. Aber in diesem Zusammenhange hat nicht πρὸς σε den Ton, sondern μετὰ τῶν μαθητῶν μου. Mit seinen Jüngern wolle er das

Pascha feiern, wie ein Abschiedsmahl. Gabler hielt *ὁ καιρός μου* für Glossem aus Luk. 22, 15. *Ποιεῖν*, wenn vom Pascha (2 Mos. 12, 48. 4 Mos. 9, 2 ff.) gesagt, hat nicht die Opferbedeutung ($\equiv$ *θύειν*), sondern ist $\equiv$ feiern (*ἐορτὴν π.* AG. 18, 21). — „Thaten so und bereiteten.“ *Ἠτοίμασαν τὸ π.*, bei allen Dreien. Dieses ist also wohl theils von den Zurüstungen (Schlachten im Tempel, Bereiten des Lammes, Beischaffung des Uebrigen: Brodkuchen, bittere Kräuter, Wein) theils von der Zurichtung des Raumes für das Mahl zu verstehen.

V. 20. *Ὠψία* nach 2 Mos. 12, 6. 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3. 5 Mos. 16, 6 zwischen den Abenden (*בֵּין הָעֶרְבַּיִם*) d. i. zwischen dem bürgerlichen Abend und der eintretenden Finsterniss. Doch herrschte hierbei eine Verschiedenheit zwischen den Rabbaniten und Karäern. Auch das Abendopfer wurde zwischen den Abenden gebracht. *Ἀνέκειτο*, anscheinend nicht nach 2 Mos. 12, 11. Die Rabbinen sagen, das Geniessen im Stehen sei längst abgestellt worden zum Zeichen der Sicherheit, in welcher sich jetzt das Volk fühle.

V. 21. *Ἐσθιόντων* wird V. 26 wiederholt. Mit Absicht: es ist das zwiefache Essen gemeint, das des Lammes und das Nachessen. Die Rede ist wahrscheinlich nicht die einzige, sondern, wie bei Johannes, unter anderen gesprochen worden.

V. 22. Trauern — Frage, ob sie es seien — b. Matth. u. Mark. (Luk. u. Joh. auffordernd: wer es sei); jüdisch-prädestinationianisch: sie hielten die That für eine unfreiwillige, satanische, sodass sie Jeder wohl zu thun im Stande wäre. *Κύριε*, V. 25 mit *Παββί* abwechselnd.

V. 23. *Ὁ ἐμβαΐας* u. s. w. muss noch unbestimmte Bezeichnung gewesen sein. Sonst würde die Frage des Judas V. 25 nicht haben geschehen können (daher Paulus diesen 25. Vers im Plusqpfum nimmt, oder V. 23 als leise ge-

sprochen, zu Johannes vielleicht — Joh. 13, 25). Aber es tauchten auch wohl Alle zugleich mit dem Hausherrn in die Schüssel. Der Sinn der Rede *ὁ ἐμβ.* u. s. w. ist also, das Vorige V. 21: *εἰς ἐξ ὑμῶν* u. s. w., zu steigern. „Einer der Vertrauesten.“ Vgl. Joh. 13, 18 nach Ps. 41, 10. *Τρυβλίον*, *triblimum* b. d. Römern, breite Schüssel; auch b. Mark. in d. Parall., oft b. d. Alexandr. Es ist die Schüssel mit den bittern Kräutern (*מררים*: zur Erinnerung an den bitteren Zustand in Aegypten) gemeint; vgl. 2 Mos. 12, 8. 4 Mos. 9, 11.

V. 24. Wie überall Nothwendigkeit und Freiheit im Menschenleben in einander wirken, so hier von Christus ausgesprochen. „Das Ereigniss, mein Ende, muss kommen; aber das, wodurch es erfolgt, ist ein Verbrechen.“ *ὑπάγειν* (auch b. Mark.) hier vom Tode, wie ähnliche Formeln überall in der Sprache des A. T.: Gen. 15, 2. Ps. 39, 14 (*ἀπελθεῖν*). Bretschneider nimmt es vom Gehen auf den Oelberg. Bei Johannes bezieht sich *ὑπάγειν* auf den Hingang zum Vater — 8, 21. 13, 3. 33. 16, 5. *Καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ* = Luk. *κατὰ τὸ ὀρισμένον*. So bedeutet dieses immer dasselbe in der Sprache des N. T.: göttliche Schickung (*δεῖ*) und Schriftwort. Es braucht also hier nicht gerade an gewisse einzelne Schriftstellen gedacht zu werden, deren allerdings Luk. 24, 25 ff. 44 ff. 1 Kor. 15, 4 Erwähnung geschieht. — Sinn von *Οὐαὶ* u. s. w.: Aber in der That des Jüngers sei kein Schicksal. *Οὐαὶ* 18, 7 (Sünde und Schuld). *Παραδίδοται* wie V. 2. „Es wäre ihm gut, wenn dieser Mensch nicht geboren worden wäre.“ *Ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος* ist bedeutend erst in den zweiten Satz gestellt, um damit den Begriff des Verwerflichen eines solchen Menschen auszudrücken. Man darf die Formel *καλὸν εἶ* u. s. w. nicht dogmatisch zu fest halten, denn Leben hat ja immer eine Bedeutung, für den Menschen und für die Welt, wenn es auch

ein verdorbenes ist. Auch ist das καλόν nur in der Bedeutung von Vorthail zu nehmen; es soll die Unseligkeit eines solchen Menschen ausgesprochen werden. Es ist sprüchwörtliche Formel: Jer. 15, 10. 20, 14. Hiob 3, 11. 10, 18. Sir. 23, 14.

Indem der Evangelist V. 25 von keinem Eindrücke spricht, welchen die Erklärung an Judas gemacht habe, deutet er wohl an, dass Frage und Antwort von den Uebrigen nicht vernommen worden sei. Σὺ εἶπας (2 Mos. 10, 29; hier V. 64. 27, 11) ursprünglich aus Zartheit gebraucht, dann bejahende Formel, doch immer mit einer gewissen Bedeutung. Hier: du sprichst dir selbst das Urtheil.

Aus Johannes, welcher nach des Judas Weggange (13, 30) dasselbe dem Sinne nach sprechen lässt was hier im Folg. im Symbol ausgeführt wird, ist abzunehmen und sonst auch (nach der vermuthlichen Stimmung des Judas und nach dem Sinne der folgenden Reden) wahrscheinlich, dass ebenfalls in der übrigen Tradition und also bei den Dreien Judas hier die Versammlung verlassen habe. War das eigentliche Paschamahl zu Ende, so fand keine Nothwendigkeit zu bleiben Statt. Die folgenden Reden Jesu wurden nämlich nicht mehr unter dem eigentlichen Paschamahle (Lammessen) geführt (daher, wie gesagt, das erneuerte ἐσθιόντων), sondern unter dem Nachessen, von welchem nicht die älteren Juden (Tr. *Pesachim* der *Mischna*), vielmehr die Späteren erzählen, und welches jetzt allein unter den Juden besteht (Steph. Rittangel *Liber rituum paschalium*. Königsb. 1644). Es heisst מַנְיָקִין, ἐπίκωμον, ἐπικώμιον. Diese Bemerkung wird meist übergangen. Aber dass die späteren Juden Recht haben, wenn sie von diesem Nachessen als einer alten Tradition erzählen, erhellt schon aus der grossen Uebereinstimmung dieser jüdischen Bräuche mit dem was Christus hier that. — Es wurden Brodkuchen gebrochen und Becher

gereicht, zwei oder drei, Becher der Danksagung genannt (ποτήριον τῆς εὐλογίας 1 Kor. 10, 16), dabei symbolische Reden geführt vom Hausvater, nachgebildet denen 2 Mos. 12, 26 f. 24, 8 (Sklavenbrod — Blut des Bundes). Diese Form eignet sich Jesus also jetzt an, und seine Reden hier sind demnach weder zufällig, noch (Paulus) in augenblicklicher Erregung geführt worden. Aber aus der Aneignung einer jüdischen Form ist nicht zu schliessen, dass Jesus nur für diese Zeit und Verhältnisse gesprochen habe (wenn auch das τοῦτο ποιεῖτε — ἀνάμνησιν Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24 nicht von ihm herrührte); vielmehr hat Alles den Charakter einer neuen Stiftung: καινὴ διαθήκη auch hier zuerst gebraucht.

Wir haben bei der Erklärung dieser Reden von allen dogmatischen Fragen und Gegenreden völlig abzusehen.

V. 26. Ἐσθιόντων ist also ganz gleich dem μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι b. Luk. u. 1 Kor. 11, 25. Τὸν ἄρτον text. rec.; die neuere Kritik lässt τὸν weg, passend: denn auch vorher war Brod gegessen worden. λαμβάνειν, εὐλογεῖν, κλᾶν, διδόναι — alles Worte von hausväterlicher Bedeutung, ohne besonderen, mystischen Sinn. Auch oben in der Speisungsgeschichte 14, 19. 15, 36. εὐλογεῖν wechselt in solchen Stellen mit εὐχαριστεῖν (V. 27) ab; auch hier lesen Viele (Scholz) εὐχαριστήσας. Schon bei Justinus Martyr Apol. 1, 65 ist es zwar Dankgebet, aber doch meist Beziehung auf höhere Güter, welche man empfangt. Die Bedeutung weihen, εὐλογεῖν τι, Luk. 9, 16 u. 1 Kor. 10, 16. — Den späteren Juden zufolge fand bei dieser Feier eine gewisse Gebetsformel Statt; wir wissen nicht, ob diese gerade von Jesus gebraucht worden sei. Ἐδίδου, ob den Einzelnen, oder nur: legte es ihnen vor. Λάβετε, φάγετε und V. 27 πίετε ἐξ αὐτοῦ gehört auch zu den hausväterlichen Reden. Es liegt also im Essen und Trinken keine besondere, auch sym-

bolische, Bedeutung (esset, trinket es als solches), sondern Brod und Wein waren, lagen vor als Symbole. Die kirchlichen Deutungen jedoch gehen von jener Annahme aus. Aber 1. eben der angeeignete jüdische Ritus widerspricht, und 2. läge in dem Gedanken, obendrein hier von dem gegenwärtigen Christus ausgesprochen, eine unendliche Härte, welche das kirchliche Gefühl nur nicht wahrnimmt.

Τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα, V. 28 τὸ αἷμα.

In diesen Worten können 1. nicht *σῶμα* und *αἷμα* das Subjekt sein — mein Leib und Blut ist dieser, so Etwas (Schwenkfeld, Lindner: wie eine Speise; oder Socinianer: so gebrochen, so vergossen) — sondern *τοῦτο* ist Subjekt. 2. *Τοῦτο* bezieht sich auf das Dargereichte (Brod und Wein), nicht auf Jesus selbst (*δεικτικῶς* Carlstadt; diess eine völlig platte Deutung). 3. Das Neutrum, sogut auf *ἄρτος* bezogen als auf *ποτήριον*, ist entweder die unbestimmte Bezeichnung, um so passender (Schulz), da das Brod ja in Stücken dargeboten wurde, oder es steht in Attraction, als Genus der Prädicate, *σῶμα* u. *αἷμα* (Gal. 4, 24. Eph. 3, 13). 4. Anlangend das *ἐστὶ* und den Sinn der Formeln, so könnte die Bedeutung *ist* nur in der Weise der römisch-katholischen Kirche ausgeführt werden, wo ihr denn freilich Alles in Sinn und Vernunft entgegensteht. Vielmehr kann nur eine Erinnerung an Leib und Blut gemeint sein; unter Anderem entscheidet dafür das was bei Lukas und Paulus steht. Dieser Kelch *ist* der neue Bund. Ja selbst das beweist, dass ja nicht der Wein, sondern der Kelch genannt wird, dass er das Blut Jesu sei. Demnach ist *ἐστὶ* —: euch ist es das, soll es sein; für euch stellt es vor —: also *significat*. *Ist* ist die älteste Bezeichnung für *bedeutet*. Im Hebräischen und Aramäischen giebt es gar keinen eigentlichen Ausdruck für *significare*. Und es wird das Wort *sein* dabei gar nicht gebraucht; hier also *נִין*,

לֶחֶם oder לֶחֶם — לֶחֶם. Vgl. ἐστὶ Gen. 41, 26 f. 2 Mos. 12, 11 (Hauptstelle, doch hier kann ἐστὶν eigentlich stehen: das Lamm ist das Pascha) Ezech. 37, 11. Matth. 13, 19 ff. 37. Eph. 5, 24. Apok. 1, 10. 10, 17 and. — Blosses Wortspiel ist's, wenn Strauss u. Add. sagen, für Jesus und die Jünger sei Beides wirklich Das gewesen, wofür es Jesus gab. Denn jedes Symbol ist für uns das was es ausdrückt, was die Sache selbst. Aber die Jünger haben gewiss nicht Brod und Wein für Leib und Blut Jesu selbst gehalten. — Einige, Oekolampadius und Bornemann (*Schol. in Luc. 23*), haben den Sinn: *bedeutet*, in dem Prädicate finden wollen, σῶμα und αἷμα — *figura, signum*: Leibgleich, Blutgleich. Sprachlich kaum festzuhalten. 5. Endlich lag das Symbolische gewiss nicht in diesen Gegenständen selbst: das Brod erinnert, der Wein (als αἷμα τῆς σταφυλῆς Gen. 49, 11. 5 Mos. 32, 14) — sondern in dem was mit ihnen vorgenommen wurde, nämlich im Brechen und Ausgiesen. Daher haben Lukas und Paulus bei σῶμα noch διδόμενον für euch und κλώμενον, bei αἷμα haben Alle ἐκχυνόμενον.

Also: Wie ihr bisher beim Brod und Wein in der Paschafeier gedacht habt an das Sklavenbrod in Aegypten und an das Blut des dann gestifteten Bundes, so gedenkt nunmehr beim Brechen des Brodes und Ausgiessen des Weines an meinen gebrochenen Leib und an mein vergossenes Blut.

V. 27. Es ist vor ποτήριον oft τό weggelassen worden (doch hat es Lachmann beibehalten), wie V. 26 τόν vor ἄρτον. Aber hier ist es nicht zu entbehren, weil dieser Becher eine bestimmte Bedeutung, Weihe hatte. Er ist das ποτήριον τῆς εὐλογίας 1 Kor. 10, 16 (כּוֹס בְּרַכָּה); auch die Kirche spricht hier mit besonderem Ausdrücke nicht vom Becher, sondern vom Kelche. Durch das πάντες, worauf sich γὰρ V. 28 bezieht, soll die Wichtigkeit, die Bedeutung des Akts ausgedrückt werden. Auf das Symbol des Bundes (also

d. Idee seines Todes) legt Christus mehr Bedeutung als auf das des Todes überhaupt. „Alle, denn es ist eine bedeutende Sache, an welche ihr erinnert werden sollt.“

V. 28. *Ποτήριον* nicht in der Wortbedeutung s. v. a. *οἶνος*, sondern: der Kelch bedeutet. „Mein Blut, das des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Steigernd: vergossen — wirksam — segnend. Das *τό* vor *τῆς καινῆς διαθ.*, welches auch Lachmann auslässt, ist ebendarum wohl nicht zu missen: es führt einen neuen Gedanken ein. *Αἷμα διαθήκης* nach 2 Mos. 24, 8 vgl. Hebr. 9, 28: Blut, zum Bunde gehörig, bei ihm, für ihn vergossen, den Bund Weihend. Der Tod Jesu war die Weihe des neuen Bundes, sofern durch denselben der jüdische Messianismus der Jünger aus Seele und Gedanken kam. *Περὶ πολλῶν* vgl. zu *ἀντὶ πολλῶν* 20, 28. Die Vielen stehen dem Einen entgegen, sind also dem Sinne nach allerdings s. v. a. Alle. *Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, von Paulus u. Andd. bezweifelt, steht kritisch ganz fest. Manche, auch Schulz und de Wette, finden in diesen Worten etwas nicht Authentisches, einen Zusatz des Evangelisten. Aber die Begriffe: Blut des Bundes, und: zur Sündenvergebung — sind nicht so weit von einander entfernt, wie es uns auf unserem dogmatischen Standpunkte erscheint. Auch Jer. 31, 34 vgl. Hebr. 8 steht Beides beisammen, neuer Bund und Sündenvergebung — und diese Stelle lag doch der Rede Jesu offenbar zum Grunde. Sündenvergebung ist besonders in der prophetischen Sprache, und daher auch im N. T., überall die Bedingung, unter welcher neue Anstalten, neue Segnungen eingerichtet wurden.

V. 29. Dieser Vers ist nicht nur wiederholte Todesverkündigung, sondern er wird als Versicherung beigesetzt, dass dieser Bund jetzt sogleich gestiftet werden solle. „Ich versichere euch, dass von jetzt an ich nicht von dieser

Frucht des Weinstockes trinken werde, als bis zu dem Tage, da ich es mit euch wieder trinken werde im Hause meines Vaters.“ *Γέννημα ἀμπέλου*, ohne besonderen Schmuck gesagt — 5 Mos. 22, 9 (*γένν. ἀμπελῶνος*); vielleicht auch gebraucht, weil der Wein in der gewöhnlichen Dankesformel (*εὐλογία*) so hiess. *Ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. πατρὸς μου*: in meinem neugestifteten Reiche. Luk. 23, 43. *Καινόν* nicht: *praestantius*, doch auch nicht blos in der Adjektivbedeutung, sondern: *denuo*, *πάλιν*. Aber die Worte können gewiss nicht auf das geistig himmlische Reich bezogen werden, worin sie wieder vereinigt werden würden. Dazu ist der Ausdruck zu sinnlich; auch würde die Stelle dann keinen weiteren Sinn haben als, dass dieses das letzte Mahl für sie sein werde; endlich wäre es ja gar nicht ganz so gekommen: wenigstens AG. 10, 41 sagen die Apostel: *συνεράγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ* nach der Auferstehung. Vielmehr ist der Sinn: bei'm Wiedersehen von ihm werde das Reich Gottes gestiftet sein. Gottesreich und neuer Bund bedeuten hier dasselbe. Aber gestiftet sollte ja Beides, auch nach V. 28, werden durch den Tod Jesu. Weder findet hier wohl eine Beziehung auf das messianische Mahl (8, 11), noch auf das Paschamahl Statt (bis wir uns zum höheren Paschamahle versammeln). Von einem irdischen Messiasmahle kann gar nicht die Rede sein, soll, wie oft gesagt, überhaupt die Person Christi noch Etwas bedeuten.

Mark. 14, 12—25.

Bei Markus kommt in der Hauptsache wenig hinzu.

V. 12. Eine archäologische Bemerkung wie Markus sie bei'm Jüdischen liebt, ist *ὅτε τὸ πάσχα ἔθνον* (2 Mos. 12, 21). *Ἔθνον* allgemein zu nehmen, wiewohl es sich auf die Jünger mit beziehen soll, dass sie es auch gethan hätten. *Ἐτοιμάζειν* dagegen scheint bei Markus, wahrscheinlich nach

genauerm Sprachgebrauche, engere Bedeutung zu haben: die Mahlzeit im Haus zurüsten.

V. 13 — 16 wie bei Lukas die, schon erwähnte, nicht ganz klare Erzählung, wie es dabei zugegangen, den Gastfreund zu finden, τὸν δεῖνα b. Matth.

V. 13. „Zwei Jünger“ — diese hier und b. Luk.; beim Einzuge in Jerusalem hat auch Matthäus so viele. „Es wird euch begegnen ein Mensch (ἄνθρωπος dem Sinne nach, aber nicht nach der Wortbedeutung: Diener) mit einem irdenen Wasserkrüge (ὕδατος wie V. 3 ἀλάβαστρον μύρον): folgt ihm.“ Gewöhnlich (Gabler) wird dieses als abgeredetes Zeichen verstanden; es müssen dann genauere Bestimmungen hinweggelassen sein: wann und wo der Mensch zu finden sein würde. Aber diese Erklärung bringt etwas Gemeines in die Erzählung: und die Tradition hätte diese Umstände dann gewiss nicht so geflissentlich erhalten. Vielmehr, und dieses macht einen Unterschied von Matthäus, ist bei Markus und Lukas wohl gemeint, und wird selbst durch ὅπου ἐάν angedeutet: dass sie dem Ersten Besten folgen sollen, welcher sich als Mahlbereitend (Reinigungskrug tragend) zeigen werde. Allgemeine Gastfreundschaft für die Fremden hat am Pascha bestanden, nach jüdischen Traditionen, und wohl insbesondere gegen Meister und ihre Jünger. Ob die Tradition etwas Wunderbares hierin gefunden, wissen wir nicht, doch in der Erzählung liegt Nichts hiervon.

V. 14. „Wo er immer hineingehen wird, da saget dem Hausherrn: der Meister sagt“ u. s. w. Κατάλυμα, auch b. Luk., hier nicht Herberge, *diversorium* (Luk. 2, 7), sondern Gastzimmer (= V. 15 ἀνάγαιον). Bei κατάλυμα ist oft μου (Griesbach, Schulz) gelesen worden, welches das Recht an das Zimmer noch mehr hervorhebt.

V. 15. Ἀνάγαιον neuere Kritik, früher rec. ἀνώγειον oder ἀνώγαιον (verschiedene Ableitung von ἀνὰ τὴν γῆν oder ἄνω τῆς γῆς). Es ist nicht dasselbe mit ὑπερῶον; dieses das platte Dach AG. 1, 13. 9, 37. 20, 8, ἀνάγαιον das grosse Zimmer unter demselben. Keine genauere Bekanntschaft Jesu mit dieser Oertlichkeit liegt hierin: solche gab es in jedem Hause, und sie mögen Alle auch für Fremde bereitet worden sein. Ἐστρωμένον nicht: gepflastert (Luther), sondern: *stratum*, mit Polstern belegt. AG. 9, 34. Ἐτοιμον, welches der text. rec. giebt, fehlt in Hauptzeugen und ist völlig überflüssig. — V. 16. Ἐξῆλθον von ihm weg, wenn gleich in die Stadt.

V. 18. Ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ Steigerung des εἰς ἐξ ὑμῶν. Und von jenem wieder V. 20 ὁ ἐμβραπτόμενος u. s. w. — V. 19. Καθ' εἰς immer verschieden geschrieben; jedenfalls ist es in Einem Worte zu schreiben, aber nicht vom καὶ εἶτα herzuleiten, sondern es steht solöcistisch für εἰς καθ' ἓνα, vgl. 1 Kor. 14, 31. Eph. 5, 33 u. sonst noch Joh. 8, 9. Röm. 12, 5. Nach diesem εἰς καθ' εἰς ist der Beisatz: καὶ ἄλλος Μῆτι ἐγώ; völlig überflüssig. Viele haben ihn, auch Fritzsche, mit Grotius verworfen, da er in bedeutenden Zeugen fehlt. Die Ausgaben haben ihn beibehalten, die von Schulz ausgenommen. Vielleicht ist nach einem Citat des Origenes zu lesen: μήτι ἐγώ ἢ ἄλλος; — V. 21 stimmt wörtlich zu Matthäus, als ein bedeutendes Wort Jesu, das in der Tradition feststand.

Bei'm λάβετε V. 22 ist die lectio recepta φάγετε von der neueren Kritik einstimmig weggelassen worden als äusserlich sehr streitig. Aber für den Sinn kam es auf das φάγετε καὶ πίετε nicht an. Nicht das Essen und Trinken war symbolisch, sondern die Gegenwart dieser Dinge. — Auch V. 23 hat Markus nicht das πίετε, doch, was sich bei Matthäus nicht findet: καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. — Gleichfalls hier ist V. 24

τό vor ποτήριον und vor τῆς καινῆς διαθήκης zweifelhaft. Aber die Worte sollen wohl nicht nach dem Trinken gesprochen worden sein (Paulus fasst εἶπε als Plusqpfstum), vielmehr sind sie mit Fritzsche zu erklären: während des Trinkens. — V. 25 wieder ganz wie Matthäus, weil es ein bedeutendes Wort Christi war.

Luk. 22, 7—38.

Lukas hat hier viel Eigenthümliches. Die Anordnung des Mahles ist wie bei Markus. In der Erzählung vom Abendmahl stimmt Lukas weniger mit den beiden anderen Evangelisten als mit Paulus 1 Kor. 11, 23 ff.

V. 7. Ἡ ἡμέρα τῶν ἁζύμων der Form der Rede nach wohl für sich zu nehmen: Haupttag des Festes. Aber da dieses der 15. Nisan war, muss θύειν τὸ πάσχα, soll Lukas nicht entschieden falsch gesprochen haben, soviel bedeuten als φάγειν τ. π. Sonst kann auch ἡ ἡμέρα und ἐν ᾗ verbunden werden: der Tag, an welchem geschlachtet wurde — dieses dann der 14. Nisan, welcher, wie zu Matthäus gesagt, auch oft mit zum Feste gerechnet wurde, weil an ihm die Heiligungen begannen. Ἔδει θύεσθαι = ἔθνον Mark. — Hier V. 8. werden Petrus und Johannes genannt, diejenigen, welche sich (Jakobus — Matth. 17, 1 — hatte vielleicht schon den Märtyrertod erduldet) in der apostolischen Gemeinde immer mehr als Hauptjünger darstellten. Aber bei Lukas bestimmt Jesus das Paschaessen.

V. 9—13 fast wörtlich wie bei Markus, nur griechisch mehr zusammengezogen. Es scheint diese Uebereinstimmung auf Benutzung Eines bei dem Anderen hinzudeuten, wahrscheinlich des Markus bei Lukas. Auch V. 12 die Verschiedenheit der Schreibart im ἀνώγειν und ἀνάγειν.

V. 14. Ἡ ὥρα: die gesetzliche Zeit; ὥρα bei den Vorigen. Der Apostelname ist dem Lukas vornehmlich geläufig; vgl. 9, 10. 17, 5 — und 6, 13: Christus selbst soll ihn

den Männern gegeben haben. Die Uebrigen: οἱ μαθηταί und οἱ δώδεκα (Matthäus selbst nur Einmal, 10, 2). Paulus legt viel Bedeutung auf den Namen, hat ihn vielleicht sogar eingeführt, und Lukas hat ihn von diesem wohl angenommen.

V. 15—18. Diese Erzählung ist dem Lukas eigen und vielleicht nach einer sicheren Tradition. Ἐπιθυμία ἐπιθυμεῖν Gen. 31, 30: herzlich verlangen. Τοῦτο hängt mit dem folgenden πρὸ τοῦ με παθεῖν zusammen: „dieses mein letztes Paschamahl mit euch zu halten.“ Lukas allein giebt Etwas von der eigentlichen Paschamahlzeit; er lässt, ganz nach der jüdischen Tradition, hier keine symbolischen Reden geführt werden, sondern nur persönliche, Freundesreden: Hinweisungen auf seinen Tod. Demgemäss hat bei Lukas auch die Rede V. 18 einen ganz anderen Sinn als bei Matthäus und Markus.

V. 16. Ἐξ αὐτοῦ, vom Pascha. Πληρωθῇ ἐν τ. βας. τοῦ θεοῦ dasselbe mit V. 18 ἐλθῇ ἡ βας. τοῦ θεοῦ. Daher ist πληρωθῇ wohl nicht auf τὸ πάσχα zu beziehen, sondern impersonaliter zu nehmen: bis dass es sich erfüllt haben wird im Reiche Gottes = es mit seiner Stiftung zu Stande gekommen sein wird. Wenn auf τὸ πάσχα bezogen, würde πληροῦσθαι bedeuten: im höheren Sinne eingeführt oder gegeben werden (Matth. 5, 17). Es hätte Lukas dann das καινόν der Tradition so verstanden. — V. 17. Auch im Paschamahle wurden Becher umhergeboten. Διαμερίσατε ἑαυτοῖς = theilet unter euch. Lukas scheint Jesum nicht Antheil nehmen zu lassen an diesen Bechern. — V. 18. Bis hierher Einführung.

Nun V. 19 f. jenes Nachessen (ἐπίκωμον) der beiden Anderen. Das μετὰ τὸ δειπνῆσαι gehört schon vor den 19. Vers; es wird erst V. 20 beigelegt, weil von einem Becher bei'm Mahle schon die Rede gewesen war. Also: zum zweitenmale.

Bei'm σῶμα setzt Lukas hinzu τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, Paulus 1 Kor. 11, 24 κλώμενον, wodurch die Aehnlichkeit bestimmter hervortritt zwischen Brod und seinem Leib. Δίδοσθαι σῶμα wie 1 Kor. 13, 3 (ἑαυτὸν δοῦναι Gal. 1, 4. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14) entweder: aufgeopfert, oder: den Menschen hingegeben werden. Dann setzt er hinzu: τοῦτο ποιεῖτε u. s. w., welches sich nicht auf die Apostel, sondern auf spätere Zeiten beziehen muss. Daher allerdings dieser Beisatz auf Gemeinen und Anordnungen für sie Rücksicht nimmt. Τοῦτο kann sich entweder auf das Paschamahl beziehen (feiert es künftig in Rücksicht auf mich) oder auf das was Jesus hier that: wiederholt diese Hinweisungen auf meinen Tod. Jedenfalls beziehen sich die Worte auf 2 Mos. 12, 14: ἔσται σοι εἰς μνημόσυνον. — V. 20. Ὡσαύτως näml. λαβὼν εὐχαριστήσας ἔδωκε. „Nach dem eigentlichen Paschamahl,“ dieses das δεῖπνον schlechthin. „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut,“ auch Paulus so, und, wie gesagt, entscheidend dafür, dass ἔστι *significat* sei. Er erinnert an denselben, indem er mein Blut darstellt. Auch wenn man die Formel übersetzen wollte: „gehört zu dem neuen Bunde“ — würde ἔστι ganz uneigentlich gesetzt sein. Eher dann ἔστι τῆς κ. διαθήκης. Διαθήκη gewöhnlich nach der Vulgata *testamentum* übersetzt; wenn dieses nicht Bund bedeuten soll, so ist die Uebersetzung bekanntlich falsch. Die Testamentbedeutung findet nur gelegentlich Statt Hebr. 9, 16f. Ἐν τῷ αἵματι μου ist mit ἡ καινὴ διαθήκη eng zu verbinden (ἐν = οὐ χωρὶς Hebr. 9, 7): Bund durch mein Blut gestiftet, oder: in ihm bestehend. Τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον kann als Anakoluthon zu αἵματι gezogen werden. Nicht aus Nachlässigkeit (20, 27) so gesagt, sondern (besonders so bei Paulus oft: Eph. 4, 2 and.) absichtlich, um einen Satz, Gedanken hervorzuheben. Sollte es zum ποτήριον gehören (Paulus, de Wette), so müsste die Rede (der Sinn gut, das

Entsprechende ausdrückend von Kelch und Blut) sehr abgekürzt gegeben sein: „Kelch, der ausgegossen wird, wie mein Blut für euch es wird.“

V. 21 — 23. Ankündigung von des Judas That, bei Lukas eigenthümlich 1. gestellt, sodass Judas Theil nimmt an der ganzen Mahlzeit, an unserem Abendmahle auch, 2. wiedergegeben: ohne persönliche Bezeichnung. Dieses lässt sich mit den anderen Evangelisten vereinigen; denn, wie schon gesagt, laut, offenbar, hatte Jesus ja wohl auch bei diesen nicht von Judas gesprochen. Was aber dann V. 24 — 27 beigefügt wird, bei Matthäus in ganz anderem Zusammenhange 20, 25 — 28, hängt hier genau mit dem Vorigen zusammen (daher V. 24 ἐγένετο καὶ — Paulus: fuerat). Die Jünger, unwissend wer als Verräther bezeichnet werde, streiten sich über ihre Treue. Aehnliche Reden über Bescheidenheit, auch bei Johannes hier 13, 12 — 17; aber dort wieder anders motivirt, durch das Fusswaschen Jesu. V. 28 — 34 ist Alles dem Lukas eigen.

V. 21. Ἡ χεὶρ — τραπέζης = ἐμβαπτόμενος εἰς τρυβλίον. Πλήν: übrigens (restringirend), Persönliches zum Vorigen beifügend; vgl. 6, 24. 19, 27. — V. 22. Πορεύεσθαι κ. τ. ὠρισμένον, dort ὑπάγει κ. γέγραπται. — V. 23. Συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς = ἀλλήλους, vgl. V. 24. Τό wie 2, 24.

V. 24 — 28 ist Alles dem Lukas eigenthümlich, entweder überhaupt oder an dieser Stelle. V. 24 — 27, wie erwähnt, wie Matth. 20 u. Joh. 13.

V. 24. Φιλονεικία hier allein (1 Kor. 11, 26) = νεῖκος. Δοκεῖ εἶναι: meinen dürfe zu sein, μείζων für μέγιστος. — V. 25. Das zweite αὐτῶν geht vielleicht auch bei Lukas auf βασιλεῖς, nicht auf ἔθνη. Εὐεργέται καλοῦνται: nehmen höhere Begrüssung an, höheren Rang ein. Εὐεργέται wie σωτῆρες, patres patriae, alter Königsname; Josephus de bell. jud. 3. 9, 8 σωτ. κ. εὐεργ. — V. 26. „Ihr nicht so κυριεύετε —

εὐεργέται καλεῖσθε. *Μεῖζων* entg. *νεώτερος*, hier demnach wohl Wort für höheres Alter, dieses aber in der Art der jüdischen Schulen für Meister. „Der Vorsteher wie der Diener.“ Also auch: nur im Hingeben gross.

V. 27 ganz wie Joh. 13, 13—17. *Γὰρ* das Motiv steigend: er selbst ja so unter ihnen. *Ὁ ἀνακείμενος*: der welcher bei'm Mahle bedient wird. — V. 28 bis 30 Einschränkung des Vorigen: ihr wirklicher Vorzug; es ist ein zukünftiger, geistiger, und soll durch sie verdient werden. Jenes: vereint mit ihm sein und geistig herrschen. Ganz dieses wie Matth. 19, 28 f.

V. 28. *Πειρασμοί* hier (AG. 20, 19) Leiden, Anfechtungen, ohne alle Vorstellung von Versuchungen und Prüfungen. „Ausgeharrt“ (nicht *ὑπομένειν*; sie sollen ausharren, nicht selbst ertragen). Sie hatten es jetzt noch nicht (V. 31 ff.); der Sinn der Worte ist daher hypothetisch aufzufassen: wenn ihr so ausgeharrt habt u. s. w. — V. 29. *Καγὼ* auf *ὑμεῖς* bezogen, obgleich nur dem Sinne nach: denn es ist ja etwas ganz Anderes, was er für sie thun will, als was sie für ihn thun. „Ich stifte euch eine Herrschaft.“ Weil *διατίθεσθαι* nicht gewöhnlich mit *ἵνα* verbunden wird, bezieht man *βασιλείαν* (so die Meisten) zu Beidem, *διατίθεμαι* und *διέθετο*. *Διατίθεσθαι* auch hier nicht s. v. a. im Testament verordnen, es würde sonst keineswegs für Vater und ihn passen, sondern: verordnen, anordnend schenken. — Die *βασιλεία* wird erst im zweiten Satze von V. 30 ausgeführt: *ἵνα καθίσησθε* u. s. w. Das erste Bild stellt nur die Bedingung des Folgenden dar: mit mir vereint sollt ihr Herrscher sein. Aber diese Vereinigung scheint auch hier uneigentlich gemeint zu sein, nicht die himmlische, sondern das Gelten als die Seinen. „Essen und Trinken an meinem Tische“ Matth. 8, 11. Luk. 13, 29. Die *χαρὰ τ. κυρίου* Matth. 25, 21. 23. *Καὶ καθίσησθε* richtiger als *κ. καθίσσεσθε*

(Lachmann), denn sonst würde das vorige *ἵνα ἐσθίητε* u. s. w. den Begriff der βασιλεία ausführen sollen, was nicht der Fall ist. „Auf Thronen, die zwölf Stämme Israel's richtend“ — wie Matth. 19.

V. 31 — 38. Ganz bei Lukas allein. Doch das Allgemeine Matth. 26, 31 — 35. Mark. 14, 27 — 31. Joh. 13, 36 — 38. Verkündigung der Schwäche des Petrus und Selbstvermessen desselben mit seiner Glaubensstärke. Wahrscheinlich will Lukas andeuten, dass in dem Streite über die Treue Petrus der Zuversichtlichste gewesen. Auch Matth. 18, 21 war ja jener Streit durch Petrus veranlasst worden.

V. 31. *Ἐξαιτεῖσθαι* wie zur Auslieferung fordern. Das Bild wie Hiob 2, 6. *Σινιάζειν* (*cribrare* — *σινίον*) Amos 9, 9 (Alex. *λικμᾶν*) entweder nur: schütteln, *concutere*, durch Noth angreifen, erregen, oder: versuchen, läutern. Ignatius *ad Smyrn.* 7 (n. d. läng. Rec.): Satan *ἐξαιτησάμενος σινιασθῆναι τῶν ἀποστόλων τὴν πίστιν* — wenn ignatianisch, aus einer traditionellen Formel. — V. 32. „Er wird fallen, aber seine Treue in der Tiefe bleiben; daher wird er wieder aufgerichtet, sodass er Andere stärken wird.“ *Ἐδεήθην* (AG. 8, 24: *δεήθητε ὑπὲρ ἐμοῦ*) vgl. 2 Kor. 12, 8. Es ist nicht gerade historisch zu nehmen, sondern anwünschend. „Mein Wunsch ist.“ Natürlich bei Gott. Aber Paulus bezieht es auf Menschen (geheime Freunde). In dieser Weise steht es 2 Kor. 5, 20. *Ἐκλείπη ἡ πίστις* ist die alte Formel, LXX Jer. 7, 27 *ἐξέλιπεν ἡ π.* Glaube bedeutet hier wohl mehr Treue zur Person Jesu, als Glaube an die Sache. *Ἐπιστρέψας*: eben durch die Treue im Grunde. Also das Wort ist nicht bloß s. v. a. *πάλιν*. *Στηρίζειν*: im Glauben befestigen, b. Paulus Röm. 16, 25. 1 Thess. 3, 2. 13. 2, 2. 17 and. u. 1 Petr. oft — Hauptwort. Bengel (im *Gnomon*) nahm an, dass das Wort aus dieser Stelle ein Lieblingswort des Petrus geworden sei; dieses ist wenigstens insofern wahr,

als der zweite Brief es vielleicht aus dieser Tradition annahm. Auf den Namen des Petrus (Matth. 16, 17) soll übrigens diese Rede wohl nicht anspielen. — V. 33. *Μετὰ σοῦ* gehört natürlich zu *πορεύεσθαι*. „Gefangenschaft und Tod.“ Matth. 16, 22 fasst Petrus diese Vorstellung noch nicht.

V. 34. Diese Voraussagung findet sich bei allen Vieren. Wahrscheinlich wurde sie ursprünglich nicht so ausgesprochen, dass der Hahnschrei eine gewisse Zeit bedeuten sollte, innerhalb welcher Petrus jenes thun würde — dieses zu geringfügig — sondern es war wohl die *ἀλεκτοροφωνία* gemeint (Paulus, de Wette), die dritte, vorletzte, Nachtwache (Mark. 13, 35). Also der Sinn der Rede Jesu scheint gewesen zu sein: ehe die Nacht ganz verlaufen wird. *Τοίς* war entweder nur unbestimmt, sprüchwörtlich gemeint: wohl dreimal; oder es bezieht sich darauf, dass jede Nachtwache drei Theile hatte („ehe die dritte ganz verlaufen sein wird). Aber natürlich fand man in den Worten einen buchstäblichen Sinn, nachdem der Erfolg Statt gefunden hatte. *Ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με* (in allen Evangelien hier vollständig und 2 Tim. 2, 12 *ἀρνείσθαι α.*): sogar leugnen, dass du mich kennst. *Ἀπαρνείσθαι* mit der Negation ist auch klassisch.

V. 35—38. Warnung an sie alle. Die Gefahr werde sehr an sie drängen.

V. 35. „Ohne Börse, Reisegepäck und Fussbekleidung.“ Matth. 10, 9. Mark. 6, 9. Luk. 10. *Ὅστερεῖν* wie 15, 14. „Habt ihr Mangel gehabt an irgend Etwas?“ Die Absicht der Rede soll sein: er werde sie nicht bedenklich, furchtsam machen ohne Noth. — V. 36. Jetzt werden sie freudlos sein, Mangel haben, Gefahren bestehen. *Ἀράτω*: *secum tollat*. *Ὅμοίως*: aus demselben Grunde. *Καὶ ὁ μὴ ἔχων* näml. *μάχαιραν*. Andere (Kühnoel, de Wette) erklären es: d. Arme; Matth. 13, 12. Das Oberkleid, vgl. z. Matth. 5, 20, wird als das Nothwendigste erwähnt. Aber Alles sprüch-

wörtlich: eher, vor Allem, möge einer ein Schwert kaufen, oder überhaupt: möge auf Vertheidigung seines Lebens denken. — V. 37. Sein eigenes Geschick sei rettungslos, schmachvoll. Sie sollen es theilen. Matth. 10, 24 f. 16, 24. *Ἐτι τοῦτο* bezieht sich auf V. 22: neben dem Verrathe. *Ἐτι* ist zweifelhaft, Lachmann hat es gestrichen. *Μετὰ* u. s. w. Jes. 53, 12 nach d. alex. Uebers.; auch *καί* ist mit aufgenommen. Ebenfalls werden diese Worte Mark. 15, 27 f. bei der Kreuzigung angewendet mit Beziehung auf die beiden Mitgekreuzigten. Hier sollen sie wohl nur den Begriff des Schmachvollen geben. *Τὰ* (Lachmann: *τό*) *περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει* gewöhnlich: meine Angelegenheiten (dieses eher *τὰ πρὸς ἐμέ*) gehen zu Ende (*τελ. ἔχ.* Mark. 3, 26). Richtiger: was auf mich geht, von mir gesagt worden, wird nun erfüllt. So die Väter. — V. 38. Die Jünger finden in der Rede Jesu etwas Gefahrverkündigendes. „Hier zwei Schwerter,“ sie brauchen also keine zu kaufen (V. 36). Die Schwerter von der Reise nach Jerusalem; Waffen führten immer auch die Festcaravanen bei sich. *Ἰκανόν ἐστι* vom Evangelisten wohl in der Bedeutung genommen: an diesen sei genug — und die Jünger mögen hierin die Aufforderung zur Gegenwehr gefunden haben (V. 49). Aber wenn es von Jesu selbst gesagt worden, hat es wahrscheinlich die Absicht gehabt abzuberechnen (Euthymius: *οὐ χρεία μαχαίρων*). Vgl. LXX 5 Mos. 3, 26: *ἱκανούσθω σοι μὴ προσθῇς* u. s. w. — Aus dieser Stelle haben ihren Ursprung die zwei Schwerter, das der Kirche und das des Staats, die Sache Christi zu vertheidigen.

Seelenkampf und Gefangennehmung.

Matth. 26, 30—56. Mark. 14, 26—52. Luk. 22, 39—53. Vgl. Joh. 18, 1—11; bei diesem Reden im Sinne, wie die Vorigen sie kurz geben, und das Gebet (14—17).

Matth. 26, 30 — 56.

V. 30. Ὑμνήσαντες, Festhymnus zum Schlusse des Paschamahls. Das sogenannte grosse Hallel (Ps. 120 — 135) gehörte mehr für die Tempelfeier, das kleine (Ps. 113 — 118) wurde vor und nach dem Paschamahle gesungen. *Εἰς τὸ ὄρος* nach V. 36 wie 21, 1: nach ihm hin; näml. nach Bethanien zu (21, 17): obgleich V. 36 ff. ausführt, dass die Ahndung seines Geschickes ihn am Oelberge festgehalten habe. — V. 31. Σκανδαλίζεσθαι wie 13, 21: durch Noth, Drang, zur Vergehung, zur Untreue gebracht werden. Vgl. Joh. 16, 32. Πατάξω u. s. w. Zach. 13, 7, weder ganz nach dem Original noch nach der alexandr. Uebersetzung. Dort: „Schwert, schlage — und es werden sich zerstreuen“ u. s. w. Aber die Hirten sind dort die unlauteren Volksführer, und die Zerstreung der Heerde ist dort nicht Muthlosigkeit, sondern ein anderes Strafgericht. Durch γέγραπται γάρ kann nicht blos ein Sprüchwort eingeführt werden sollen (Grotius, Kühnol). — V. 32. Προάξω: vor euch hingehen. Die weiteren Erzählungen lassen zwar die ersten Erscheinungen des Auferstandenen noch in Judäa geschehen; aber es scheint bleibender und Haupt-Gedanke, dass die eigentliche Wiedervereinigung in Galiläa erfolgen solle. Vgl. 28, 7 (hier auch προάγειν) u. 16, selbst Joh. 21, 1. Auch diese bestimmten Andeutungen der Auferstehung, welche die Evangelisten geben (bei Johannes zugleich mit der Verheissung anderen Kommens), sind ihnen zufolge ohne Bedeutung für die Jünger geblieben. Sie müssen auch jene etwa auf die Wiederherstellung der Sache bezogen haben. — V. 33. Der Allen voraneilende Eifer des Petrus, wie 16, 22 u. 17, 4. *Εἰ καὶ* lect. rec., neuere Krit. *εἰ*. — V. 34 vgl. zu Luk. 22, 31 ff. Ἀπαρνεῖσθαι mehr als σκανδαλίζεσθαι. — V. 35. „Und wenn ich“ u. s. w. Ὁμοίως näml. ἔλεγον.

V. 36. Χωρίον: Gehöf, Landgut (AG. 18, 7), Joh. κῆ-

πος — am Oelberge; nach Joh. 18, 2 waren Jesus und die Seinen dort oft beisammen, als an einem Ruheplatze oder Gebetsorte auf dem Wege nach Bethanien, nach Luk. 21, 37 übernachtete er selbst dort; wahrscheinlich war es einem Befreundeten von Jesus zugehörig. Gethsemane: der Ort ist sehr verschieden geschrieben, wie es bei vielen anderen solchen Namen geschieht: Γεθσημανῆ, Γεθσημανεῖ, Γεθσαμανεῖ. Die zweite Form geben Lachmann und Scholz. Gath-Schamna, גתשמן , Oelpresse. „Bleibt hier, bis dass ich dorthin gegangen sein und gebetet haben werde.“ Καθίζειν = μένειν. Bei den Alexandrinern wechselt beides für גתשמן ab. Αὐτοῦ und ἐκεῖ sind entgegengesetzt. — V. 37. Παραλαβὼν zum Orte des Gebetes. Die Vertrauesten nahm er mit; 17, 1. Ἠρξάτο (s. z. 24, 49) nicht überflüssig, aber auch nicht eigentlich zu den Infinitiven zu ziehen, sodass der Anfang einer steigenden Angst gemeint werde, sondern: beim Beten trat diese Angst ein, er vermochte es nicht. Denn die Gebete von V. 39 an sind nicht der Ausdruck dieser seiner Angst, sondern sie treten an die Stelle derselben, sodass er darin seine Ruhe wiederfindet. Ἀθρονεῖν, auch b. Mark. hier u. Phil. 2, 26 (ἄθος, ἄδειν homerisches Wort, ἀδήμων): Unlust, Beklommenheit haben. Lukas 22, 43: ἀγωνία.

Lukas 12, 50 und Johannes 12, 27 erzählen Dasselbe aus früheren Zeiten. Johannes hat hier Nichts von dem Seelenkampfe. Goldhorn über das Schweigen d. johann. Evang. von d. Seelenkampfe in Geths., in Tzschirner's Magaz. f. chr. Pred. 1. 2, 1 ff. Es wird als eine wirkliche Differenz gewöhnlich angesehen und dabei bald dem Johannes bald den Dreien Recht gegeben. Aber, wenn wir von der Darstellung absehen, welche das Ereigniss bei den Dreien, besonders bei Matthäus, erhalten hat und in welcher es vielleicht nicht streng historisch zu nehmen ist: es ist kein Grund

anzunehmen, dass diese inneren Kämpfe des Gefühles sich nicht mehrmals im Leben Jesu und vornehmlich in seiner letzten Zeit wiederholt hätten. Bei den Dreien war früher, in der Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu, dafür kein Raum (nur b. Luk.): dagegen bei Johannes sich in den letzten Reden Jesu Manches findet, was im Sinne an diese Kampffesscene herankommt (Kap. 14). Auch Hebr. 2, 10. 18. 5, 7 f. wird von fortwährenden Kämpfen im Leben Jesu gesprochen. Aber sie sind zu nehmen, wie Hebr. a. O., als rein menschliche Erscheinungen: das sinnliche Lebensgefühl im Kampfe mit der höheren Nothwendigkeit. Es sind nicht Versuchungskämpfe. Die alte Kirche und Theologie legte ein Dogma hinein: auch sie galten als stellvertretend. — Aehnliches bei der Verklärungsscene, welche die drei Evangelisten in die frühere, Johannes in die letzte Zeit Jesu setzen.

V. 38. *Περίλυπος*, wie *περιχαρής*, = trauervoll. Ps. 42, 5. *Ἔως θανάτου* alte Formel von Trauer: bis an, zum Tode (Richt. 16, 16. Jon. 4, 9. Sir. 37, 2 *λύπη ἕως θανάτου*): sodass ich sterben könnte. „Wacht mit mir,“ durch die Gegenwart haltend, tröstend, oder, dass er mit ihnen spreche. — Was übrigens im Folgenden schnell nach einander erzählt wird, ist durch Zwischenräume zu trennen.

V. 39. *Προελθών* text. rec., neuere Krit. (Matthäi, Scholz) *προσελθών*. Durch dieses wollte man wahrscheinlich die Schwierigkeit heben, dass die Jünger die Rede des sich Entfernenden vernommen haben sollten. Dieselbe Variante b. Mark. Aber *προελθών* ist einzig richtig; *μικρόν* und *ἐλθών* V. 40 spricht dafür, und ganz dasselbe ist *ἀπελθών* V. 42 u. 44. Die Gebete sind bei Matthäus eigenthümlich bedeutend angelegt. Sie nehmen in Fassung und Kraft zu: und dieses ist auch wohl das Authentische, Historische in dieser Darstellung; denn nach V. 40 waren ja diese Jünger zu

entfernt von dem Betenden, als dass die Formeln desselben in die Tradition gekommen wären. — Zuerst also erscheint Jesus verzagter, und zu der Schilderung hiervon gehört auch das ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πρόσωπον. — *Εἰ δυνατόν*, nach Grotius = *quandoquidem* u. s. w., vielmehr = wenn es möglich ist. Demnach doch auch jetzt schon spricht die Frömmigkeit mit. *Δυνατόν*, verträglich mit dessen Zwecken. Hier also eine Beschränkung jenes πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ (Mark. auch an dieser Stelle) 19, 26. Luk. 1, 37. Παρέρχεσθαι wie *transire*, nicht an Einen kommen. Τὸ ποτήριον wie 20, 22 (Ps. 11, 6. 16, 5. 75, 8). Gewiss ist wie dort das letzte, schwerste Geschick zu verstehen — von welcher Seite auch vorgestellt. Selbst die Berührung mit der Rohheit und Bosheit gehörte mit zu seinen Schrecknissen. — Viele, auch Paulus, verstanden eben diese Angst darunter. Dafür passt schon das Wort ποτήριον nicht; denn als Geschick konnte diese Angst doch nicht dargestellt werden. „Doch nicht was ich, sondern was du willst,“ näml. γενέσθω. Diese Stelle und die johanneischen, 5, 30 u. 6, 38, welche wie den Willen Jesu unterscheiden vom Willen des Vaters, gaben zu dogmatischen Streitigkeiten Anlass über den Willen Christi. Aber natürlich ist unter dem eigenen Willen kein wirklich vorhandener zu verstehen, sondern ein Wille *in abstracto*, es ist die menschliche Neigung im Unterschiede von dem Willen Gottes vorgestellt.

V. 40. Τοὺς μαθητάς, jene Drei (V. 37), nicht Alle (V. 36). Wieder wird Petrus vor den Anderen angeredet, eben jener Zuversicht wegen (V. 33). „Also nicht vermocht ihr eine Stunde mit mir zu wachen?“ Γρηγορήσαι hat den Ton; es war das Geringste, was sie für ihn thun konnten, und (V. 38) Jesus hatte dieses von ihnen verlangt. — V. 41. Auch um ihrer selbst willen müssten sie wachen. Das Wachen hat hier eine etwas weitere Bedeutung (25, 13.

1 Thess. 5, 6. 1 Petr. 5, 8). Mit Beten zusammen Kol. 4, 2. Klarheit und Entschiedenheit (γρηγ.), neben der Richtung auf Gott (προσεύχ.). *Εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν* wie 6, 13 *εἰσφέρειν εἰς πειρ.*, 1 Tim. 6, 9 *εἰσπίπτειν εἰς πειρ.* Auch in unserer Stelle ist *πειρασμός* nicht bloß Anfechtung, Versuchung, sondern Schwäche, Fallen in solche. Soviel als *σκανδαλίζεσθαι* V. 31. *Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* — auch b. Mark. Sowohl die Worte als der Gedanke passen nicht für die gewöhnliche Erklärung, welche es von zwei sich entgegenstehenden Principien oder Richtungen im Menschen versteht; der Gedanke passt nicht, denn die Worte würden eine Entschuldigung ausdrücken, welche Christus gewiss nicht beabsichtigte. Vielmehr wird *πνεῦμα* und *σὰρξ* immer nur von Zuständen gebraucht (Röm. 7, 25. Gal. 5, 17): hier *πνεῦμα* vom Zustande voller und klarer Geistes- und Gemüthskraft — und *σὰρξ* vom sinnlich unlebendigen und unklaren Zustande, dem Wachen entgegenstehend. *Πρόθυμον* Röm. 1, 15: *alacre*, zum Guten bereit, rüstig. Folglich: ihr werdet fallen, wenn ihr nicht mit lebendigem und klarem Sinne in die Ereignisse hineinkommt.

V. 42. *Πάλιν ἐκ δευτέρου* AG. 10, 15 (Joh. 21, 16 *πάλιν δεύτερον*). Das *ἐκ δευτ.* bestimmt nur das *πάλιν* genauer. — In diesem Gebet ist nun weder von einer anderen Möglichkeit die Rede (*εἰ δυνατόν*) noch von einem möglichen Unterschiede zwischen seinem und Gottes Willen (*ὡς ἐγὼ — σύ*). *Ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω* verstärkend das *μὴ παρέρχεσθαι* — bleiben um getrunken zu werden. *Γενηθήτω τὸ θέλ. σου*, der Einmal gefasste Plan. Derselbe Ausdruck wie 6, 10 — doch hier in einem anderen, speciellen Sinne.

V. 43. *Ὁφθαλμοὶ βεβαρημένοι* = *oc. somno gravati*. (Luk. 9, 32 mit *ὑπνω* und ohne *ὀφθαλμοί*.) „Sie konnten nicht den Schlaf überwinden.“ Vielleicht fand man auch hierin eine Schickung wie V. 22 in der That des Verräthers.

V. 44. Ἀφείς dem 40. und 41. Vers entgegen. Aber er bedurfte ihrer nicht mehr wie V. 38. Τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν, also in derselben nun gefassten, beruhigten, Weise wie V. 42.

V. 45. Jetzt nicht mehr sie lassend (V. 44), sondern selbst gebietend, dass sie ruhen sollen. „Schlaft und ruhet nun vollends.“ Τὸ λοιπὸν oder (so viele Hauptzeugen) λοιπὸν ohne τό, entweder: die übrige Zeit, oder auch nur (Hebr. 10, 13): fortan. Weder ist der Satz (d. Väter, Erasmus) als blosse Zulassung zu nehmen, noch (Apok. 22, 11, auch Fritzsche) ironisch, noch (Luther: „Ach wollt ihr nun schlafen und ruhen?“ — dagegen ist schon das λοιπὸν) als Frage. Aber nach der gangbaren Erklärung ist zwischen diesen Worten und den folgenden, ἰδὺν ἡγγικεν u. s. w., eine längere Zwischenzeit zu denken. Der Evangelist erzählt in ausdrucksvoller, abgebrochener Weise. Ἡ ὥρα (Viele verbinden es mit dem Folgenden, Luk. 19, 43. AG. 5, 7, s. v. a. Stunde in welcher u. s. w.) schlechthin wie καιρός μου V. 18. Johannes sagt ὥρα αὐτοῦ 7, 30. 8, 20 und αὕτη ὥρα 12, 27; aber ganz so ἡ ὥρα Mark. 14, 35. Gewiss sind die ἁμαρτωλοὶ Heiden. Wie oben 20, 19 vgl. Luk. 18, 32 τοῖς ἔθνεσι παραδίδοσθαι. Wohl sind auch diese die ἄνθρωποι 17, 22 und die ἄνομοι AG. 2, 23 (διὰ χ. ἄν.). Der jüdische Sprachgebrauch wird beibehalten, wie im τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ 9, 10. Vielleicht war auch diese ganze Formel gewöhnlich εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν von der Kreuzesstrafe. Denn mehr als Schmach und Qual lag bei der Kreuzesstrafe für die jüdische Ansicht darin, dass sie heidnische Strafe, von Heiden gesprochen und vollzogen, war. — V. 46. Ein neuer Zwischenraum ist zwischen den Worten ἰδὺν — ἁμαρτωλῶν und ἐγείρεσθε — παραδ. με zu denken. Ganz dieselbe Formel ἐγείρεσθε ἄγωμεν findet sich Joh. 14, 31.

V. 47. Εἰς τῶν δώδεκα schon V. 14, hier mit Bedeu-

tung wiederholt. Ἀπὸ τῶν ἀρχιερ. mit ὄχλος oder ἦλθε zu verbinden: von ihnen her (nicht: gesendet; dieses wäre παρά). Hiermit wird bestimmt gesagt, dass es keine römischen Bewaffneten waren, sondern nur Juden (Tempelwache und Dienerschaft der Hohenpriester — vgl. στρατηγοί Luk. 22, 4), welche bei der Gefangennehmung gebraucht wurden. (Darnach ist auch Joh. 18, 3. 12 σπεῖρα u. χιλιάρχος zu erklären.) Auch lag dieses in der Sache: denn die Römer waren ja noch gar nicht in Kenntniss gesetzt worden von Person und Sache. — V. 48. Ἔδωκε, eben unter dem Herankommen. Das Zeichen war verabredet, weil Judas nicht der Führer der Schaar scheinen wollte. Wahrscheinlich aber war es die gewöhnliche Begrüssung des Meisters, jedoch natürlich, dass die Jüngerschaft und die Tradition einen besonderen Zug der Treulosigkeit in dem Act dieses Zeichens fand. Κρατεῖν wie V. 4 u. 55 vom Ergreifen, nicht Festhalten (Paulus). Aber αὐτόν, nicht κρατήσατε hat den Ton. — V. 49. Εὐθέως wie εὐθύς 3, 16 mit εἶπε zu verbinden: sowie er hinzugetreten war, sprach er. Καταφιλεῖν kann Steigerung des φιλεῖν sein (Schott: *multum osculatus est*). — V. 50. Τότε im zweiten Satze bezieht sich auf das gegebene Zeichen. Die Worte Jesu im ersten Satze stehen dazwischen. Ἐταῖρε wie 20, 13 eine allgemein gewöhnliche Anrede; daher hier nicht gerade ironisch. Ἐφ' ὃ: wofür, was zu thun? Für ἐφ' ὅτι oder ἐπὶ τί. Es ist als Frage oder als Ausrufung zu nehmen (nicht mit Euthymius und Fritzsche abgebrochen: wofür du da bist das thue). Es sollten diese Worte den Judas überzeugen, dass Jesus ihn als Führer der Schaar erkannte. Vormalis hatte man im text. rec. ἐφ' ὃ (ἐπὶ τινι hat immer die Bedeutung von Bedingung — Eph. 2, 10. 1 Thess. 3, 7); die Frage würde also bedeuten müssen: wie er hergekommen sei. „Und nunmehr“ u. s. w. Das ἐπιβάλλειν χεῖρας gewiss nicht ohne Bedeutung.

V. 51. Der Jünger wird Joh. 18, 10 als Petrus bezeichnet. Die That (ἐκτ. τ. χ. soll das Absichtliche derselben bezeichnen) wird bei allen Vieren gleichmässig erzählt. — V. 52. „Alle, welche das Schwert genommen haben, werden oder müssen durch das Schwert umkommen.“ Ἀπολοῦνται rec.; aber Viele haben ἀποθανοῦνται, vielleicht um die Stelle der parallelen gleich zu machen Apok. 13, 10. Eine sprüchwörtliche Formel, wohl nicht aus Gen. 9, 6 entlehnt; aber darum nicht in streng eigentlichem Sinne zu nehmen. Entweder: Gewaltthat macht unglücklich, oder: sie stellt den Menschen auf das Gebiet der rohen Kraft hin. Es soll hier andeuten, dass diese Sache nicht in äusserlicher, materieller Weise zu entscheiden sei. Euthymius und Grotius beziehen das Wort auf die Feinde: sie würden schon umkommen; aber das λαβόντες μάχαιραν bezieht sich zu deutlich auf σπάσαι μάχ. V. 51, muss also auf Petrus gehen. — V. 53 f. giebt tiefere Begründung der Ermahnung: dieses sein Geschick sei ein göttliches; es würde sonst von ihm vorübergegangen sein. Zwiefach in jüdischer Form gesprochen: Schrifterfüllung für göttliches Geschick, Engellegerien für erhabener Gottesschutz. Hat Christus so gesprochen wie V. 53, so ist auch diese Stelle ein Beweis dafür, dass derselbe jüdische Formen nicht als Anbequemungen, sondern als Allegorien gebraucht hat. Denn dieses jetzt war nach keiner Seite eine Zeit für Lehrerkunst, und eigentlich hat er es doch gewiss nicht gemeint. Ἄρτι: jetzt noch, oder: jetzt sogleich. Καὶ παραστήσει: da er mir dann stellen würde (zur Hülfe — vgl. εἰς πόλεμον παραστήσαι 1 Makk. 6, 34). „Zwölf Legionen Engel,“ eine runde Zahl, hier wohl ohne Bedeutung; wenigstens nicht als Anspielung auf den gewöhnlichen Betrag eines römischen Heeres, eher (Grotius, Paulus, de Wette) auf die Apostelzahl, wenn sie gleich nicht mehr vollständig war. Dann der Sinn: ganz andere Mächte wür-

den streiten, nicht ihr. *Λεγεῶνες* im Bilde der Engel, wie *οὐράνιος στρατία* 1 Kön. 22, 19. Ps. 103, 20. Targ. לַגִּימָיִם. — „Wie hätten erfüllt werden können?“ Das *ὅτι ο. δ. γε-νέσθαι* ist nach der gewöhnlichen, oft bezeichneten Ausdrucksweise unseres Schriftstellers als direkter Satz zu nehmen: ja es muss so geschehen (de Wette). Nicht: die Schrift dass es so geschehen müsse. Schrift und Gottesbeschluss bedeuten ja dasselbe.

V. 55. *Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* — also im Zusammenhange mit dem was er von der Nothwendigkeit dieses Ereignisses gesagt hatte. „Herausgezogen wie gegen einen Räuber.“ Diesem steht genau entgegen: Lehrend — bei (unter) euch, habe ich alltäglich gesessen (21, 23. Luk. 21, 37). *Οὐκ ἐκράτήσατε* in der Rede Jesu soll die Muthlosigkeit des Verbrechens bezeichnen. Aber der Evangelist fasst es V. 56 wohl davon auf, dass die Juden, göttlich verhindert, es früher nicht vermocht hätten.

V. 56. Gewöhnliche Formel des Matthäus. S. z. 1, 22. Also nicht (Erasmus nach Markus) Jesu beizulegen. *Αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν* — auch hier ist nicht an gewisse einzelne Sprüche zu denken, sondern: als göttliches Geschick musste sich erfüllen. *Ἀφέντες* wie V. 44: überliessen ihn seinem Schicksal. Joh. 18, 8 f. bittet Jesus, sie freizulassen.

Mark. 14, 26 — 52.

Der Anfang der Erzählung bei Markus ist bis V. 31 der bei Matthäus sehr gleich, wiewohl die kirchlichen Lesarten diesen Parallelismus oft noch mehr durchzuführen gesucht haben. Aber das Charakteristische des Markus tritt auch hier entschieden hervor.

V. 27. *Ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* lässt die neuere Kritik weg; die Worte sind aus Matthäus herübergangen. — V. 29. *Καὶ εἰ* rec., Andd. *εἰ καί*. — V. 30. *Ἡ δὲ*, bisweilen ausgelassen, hat Markus allein. Darnach ist auch die

Erzählung V. 72 eingerichtet; auch einen zweimaligen Hahn-schrei hat Markus allein. Es ist zu bemerken, dass Markus, der römischen Sitte kundig, wusste, dass diese Nachtwache (ἀλεκτοροφωνία) wieder in drei Abschnitte getheilt werde. „Vor dem *gallicinium secundum*.“ — V. 31. Ἐκ περισσοῦ 1 Thess. 3, 10 (Andd. ἐκπερισσῶς — Lachmann — wie 10, 26 περισσῶς). Es ist mit μᾶλλον zu verbinden, welches hier oft gefehlt hat; Lachmann lässt es aus. Nach 7, 36 (μᾶλλον περισσότερον) vermuthet Fritzsche hier μᾶλλον ἐκ περισσοῦ.

V. 33. Ἐκθαμβεῖσθαι, Matth. λυπεῖσθαι. Jenes Wort hat Markus allein und öfters, vgl. 9, 15. 16, 5 f., stupere, hier: bang sein bis zur Unmacht. — Die Gebete werden b. Mark. nicht in der sinnvollen Abstufung wie b. Matth. eingeführt. Auch giebt er nur ein zweimaliges Gebet; beide aber sind in der noch bedrückten Weise des ersten b. Matth. Daher denn V. 35 als allgemeiner Inhalt seines Betens der Wunsch gegeben wird, befreit zu bleiben von diesem Geschieke. Ἡ ὥρα s. z. Matth. 26, 45. Es ist hier die Erklärung von τὸ ποτήριον V. 36. — Das Gebet selbst, V. 36, stellt dieses also nicht mehr hypothetisch hin (εἰ δυνατόν), sondern ganz entschieden: es sei Gott möglich. Dieses schien dem Evangelisten wohl mehr im Charakter eines Gebetes zu liegen. Πάντα δυνατά Matth. 19, 26. Luk. 1, 37. Hier also: Gott könne was er wolle (denn dass dieser Zweck nicht erreicht werden solle, kann Jesus nicht gewollt haben) auch auf andere Weise erreichen. Παραφέρειν dem παρέρχεσθαι b. Matth. entsprechend: vorübergehen lassen. Τί für ὅ oder ὅτι (6, 36). Die Formel ἄββᾶ ὁ πατήρ wird zur Steigerung der Innigkeit im Beten beigesetzt. Sie findet sich noch Röm. 8, 15 u. Gal. 4, 6. Demnach gehört sie nicht mit in die Eigenheit des Markus (de Wette — 5, 41. 7, 34) Aramäisches einzumischen, sondern in den allge-

meinen apostolischen Sprachgebrauch. Dieser aber hat wohl in die Wiederholung in verschiedener Sprache keine besondere Bedeutung legen wollen; es mag vielmehr die Formel aus der liturgischen, der Gebetssprache der ersten Christen, bei welcher zugleich griechisch und aramäisch Redende Theil nahmen, in die gewöhnliche übergegangen sein. Von anderen Namen und Formeln ging die Doppelform wahrscheinlich darum weniger in diese über, weil der Vatername Gottes sehr viel bei den Christen, besonders im Gebet, bedeutete. — V. 37. Der Tadel wird bei Markus nicht blos an Petrus gerichtet, sondern geht auch auf ihn allein. Markus giebt vor Allen diejenigen Erzählungen, welche den Petrus zum Nachtheil gedeutet werden konnten. — V. 38 die klassische Stelle, wie bei Matthäus. — V. 39. *Τὸν αὐτὸν λόγον*: Matthäus giebt dieselbe Formel, aber auf ein ganz anderes Gebet bezogen. — V. 40. *Βεβαρημένοι* rec. wie b. Matth. Lachmann *καταβαρυνόμενοι*. *Καὶ οὐκ ἤδεισαν τί αὐτῷ ἀποκριθῶσι* hat Markus allein. Aehnlich in der Verklärungsgeschichte 9, 6 u. Luk. 9, 33: *οὐκ ἤδει τί λαλήσῃ*. Auch im Sinne ganz überwältigt vom Schlaf. — V. 41 f. ganz wie Matth., auch in der abgebrochenen Weise. Hier kommt nur *ἀπέχει* V. 41 hinzu. Es gehört zum *ἦλθεν ἡ ὥρα*. Es ist sehr verschieden gelesen worden, auch *ἀπέχει τὸ τέλος*, doch das Beglaubigste ist *ἀπέχει* schlechthin. Nur ist dieses nicht (nach 7, 6. Matth. 15, 8 and.) aufzufassen: er, oder das Geschick, ist noch weit von uns; oder (Thiess, Wahl): *transiit* näml. die Angst — sondern (Vulgata, Luther): *sufficit*. „Genug nun des Schlafs.“

V. 43. *Εὐθέως*, dem Markus sehr geläufig, auch bei gewöhnlichen Erzählungen. *Παρά* (Matth. *ἀπό*): ausgesendet von ihnen. — V. 44. *Καὶ ἀπαγάγετε ἀσφαλῶς* ist wohl nicht als feindseliger Zusatz zu nehmen (*ἀσφ. τηρεῖν* AG. 16, 23 f.), sondern (Fritzsche): *securi*, sicher, dass ihr nicht

geirrt habt. — V. 45. *Ῥαββὶ Ῥαββὶ*, zweimal im text. rec., doch Lachmann liest es nur einmal, Andd. *χαῖρε Ῥαββὶ* wie Matth. — V. 47. *Τῶν παρεστηκότων*, Matth.: der Jünger. Nichts hier von der Rede Jesu an diesen Jünger. — V. 48. *Ἀποκριθεὶς* in Beziehung auf sie, sich an sie richtend. — V. 49. Abgebrochen: darum muss dieses geschehen. — Die Erzählung V. 51 f. hat blos Markus. In der Erwähnung dieses anscheinend unbedeutenden Ereignisses fanden Viele, auch Olshausen, Markus selbst sei dieser Jüngling gewesen. Aber es kann dem Evangelisten auch nur entweder darum zu thun gewesen sein, den Schrecken darzustellen, welcher über die Jünger gekommen sei, oder den Ernst, die Gefahr der Umstände, dass es auch ganz auf die Jünger abgesehen sei. *Ἠκολούθει αὐτῷ* (Lachmann *συνήκολ.*): folgte, nachdem die Anderen geflohen waren. *Περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ*: nur mit einem leinenen Gewand bekleidet. Es ist also Keiner der Jünger gewesen, aber doch gewiss Einer, welcher innigen Theil nahm am Geschehe Jesu. Vielleicht im Schlafe verstört und herbeigeeilt. *Οἱ νεανίσκοι* hat oft gefehlt; Fritzsche und Lachmann lassen es weg. Aber es konnte eher aus dem Texte weggelassen werden, als in ihn hereinkommen. Es bezeichnet die Dienerschaft oder die Bewaffneten, wie *pubes*. Vgl. *νεανίσκοι* AG. 5, 10, *παιδάρια* (*παῖδες*) 2 Sam. 2, 14. — V. 52. *Ἀπ' αὐτῶν* hebraisirend: sich ihnen entreissend.

Luk. 22, 39—53.

Lukas hat hier vieles Eigenthümliche.

V. 39. *Εἰς τὸ ὄρος τ. ἐλαιῶν*, nach 21, 37, wahrscheinlich dort, näml. in Gethsemane, zu übernachten. Dieses hat Lukas allein; die Uebrigen reden wohl nur von Bethanien. — V. 40. *Ἐπὶ τοῦ τόπου*: er setzt die Oertlichkeit voraus; den Namen Gethsemane nennt er nirgends.

Die Ankündigung an Petrus war von Lukas früher schon erwähnt worden. Aber die ganze Anlage des Folgenden ist eigenthümlich. Alle Jünger sind beisammen, nicht die Drei abgesondert; die Ermahnung zu beten ist vorangestellt, sie schliesst V. 46; die Seelenangst ist zwischen die Gebete gestellt; endlich die besonderen Umstände V. 43 f.

Προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν, V. 46 wie die Vorigen: *ἵνα μὴ εἰσέλθητε*. Es kann Beides dasselbe bedeuten, aber der Sinn von dieser Formel V. 40 ist ein anderer als bei den Vorigen. Nicht das Gebet soll Mittel für sie sein gegen die Versuchung, sondern: betend sollen sie sich den göttlichen Beistand verschaffen. — V. 41. *Ἀποσπᾶσθαι* nicht gerade (AG. 21, 1 — Luther): sich losreissen, vielmehr: sich entfernen. *Ὡσεὶ λίθου βολήν* für kurze Entfernung gesagt, eine Formel der gemeinen Sprache wie Lukas sie liebt. *Θεὸς τὰ γόνατα*, die Anderen *ἐπὶ τὸ πρόσωπον πεσών*. — Das Gebet V. 42 ist dem ersten b. Matth. am ähnlichsten. Das *εἰ βούλει* entspricht dem *εἰ δυνατόν* dort. Die gewöhnliche Aposiopesis nach *εἰ βούλει* gehört in die bewegte Sprache. Vgl. 19, 42. Man supplire *γενέσθω* oder *παρεργέσθω*. Nicht steht der Infinitivus für den Imperativus (Röm. 12, 15). Viele (Lachmann) lesen auch *παρένεγκε*.

V. 43 f. ist dem Lukas eigen. Selbst in die himmlische Stärkung mischt sich die Angst —: Beides in den stärksten Bildern dargestellt. Der Inhalt der beiden Verse veranlasste auch sonst viele Zweifel und Fragen, in der alten Kirche mehr in Bezug auf den anscheinend zu gedrückten Seelenzustand, in welchem Christus erscheine. Die beiden Verse wurden deshalb, meist bis V. 45 *ἀπὸ τῆς προσευχῆς*, in den zwei vornehmsten Manuscripten, dem Alexandrinus und Vaticanus, und in einer Menge anderer und in Kirchenbüchern, Lectionarien, weggelassen oder sie wurden versetzt (auch in Matth. 26 hinein — nach V. 39) oder als unächt bezeichnet. Schon

Epiphanius *Ancor.* 31 ist für, Hilarius gegen diese Weglassung, als gegen ein Unrecht der Orthodoxen. Späterhin waren vornehmlich die Monophysiten, insbesondere die Armenier, der Stelle feind und vornehmlich dem 43. Verse. Aber das Ganze der alten Kirche ist entschieden für die Stelle; sie müsste denn gleich im Anfang in den Text gekommen sein. Theodorus von Mopsuestia vertheidigt dieselbe gegen Julianus; vgl. Münter's *Fragmm. PP. graec.* 1, 123 ss. Nur Lachmann hat sie als zweifelhaft eingeschlossen. Eine Vertheidigung und Deutung derselben giebt Gabler *Kl. theol. Schriftt.* 1, 1 ff. (*Neuestes theol. Journ.* 11. 2, 109 ff.). — Engelterscheinungen giebt Lukas gern, auch mitten in historischen Darstellungen, wie in der Apostelgesch., nicht blos im Vorgeschichtlichen (Kap. 1 u. 2). Wir können mit Bestimmtheit behaupten, dass diese Engel auch dem Schriftsteller selbst nicht als sinnliche Gestalten vor der Seele gestanden haben, sondern ihm das bedeuteten was wir in unserer abstrakten Sprache nennen: himmlische Kraft. Ἄπ' οὐρανοῦ in der gewöhnlichen Zweideutigkeit, ob zu ἄγγελος oder zu ὥφθη gehörig. Ἐνισχύειν (AG. 9, 19) auch hier (Sir. 50, 4 πόλιν ἐνισχ.) = stärken. Natürlich sind die Worte nicht von einem bösen Engel zu verstehen, der kämpfend überwältigt habe (ἀπ' οὐρανοῦ). Vielleicht war ἐνισχύειν im Gebrauche von Engeln; 5 Mos. 32, 43: ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ (sich verlassen). Dieses Stärken ist nicht wie das Dienen b. Matth. 4, 11 aufzufassen, sondern es ist wohl nur das Stärken durch die Nähe und Berührung des Himmlischen. — Γενόμενος: während er es war (Matth. 26, 6). Ἀγωνία (τὸ εἰς ἀγῶνα κατιέναι *Etymol. M.*) ist gewöhnliches Wort in ärztlicher (daher oft bei Lukas erklärt, Kol. 4, 14), aber auch in innerlicher, geistiger Bedeutung; es steht von Angst, Bangigkeit, Furcht (Polybius, Josephus, 2 Macc. 3, 14). Es ist der Kampf des Willens

mit den sinnlichen Gefühlen (nicht, wie sonst das Wort oft gebraucht wird, der zwischen Leben und Tod). Ἐκτενέστερον (ἐκτενῶς 1 Petr. 1, 22) = *intentius*. Bei Lukas ist, wie gesagt, das Gebet Mittel zur Fassung. „Sein Schweis wurde (entstand, nicht: wurde dazu) wie Blut, welches auf die Erde fiel oder fällt.“ Θρόμβος, *grumus*, geronnene dichte Masse, nicht Tropfen. Καταβαίνειν unbestimmtes Wort, sowohl vom Festen als vom Flüssigen (Matth. 7, 25. 27). Καταβαίνοντες rec., Wenige καταβαίνοντος, Beides gleichbedeutend. — Es gab zwei Erklärungen hier von Altersher. Die ältere, weniger aus physiologischen Gründen aufgestellt als um das Bild der Angst zu schwächen, ist: Schweis, dicht, schwer wie Blutstropfen oder geronnenes Blut. So Chrysostomus und die folg. Griechen, Kühnol, Paulus, Meyer, Olshausen. Die Uebrigen erklären es von wirklichem Blutschweis. Jene Erklärung ist zu verwerfen, weil die Vergleichung unnatürlich, fremd sein würde: warum gerade Blut, geronnenes Blut? Vielmehr sind die Worte gewiss vom blutigen Schweis zu verstehen, aber vielleicht nur sprüchwörtlich gemeint (Theophylaktus) als Bild grosser Aufregung und Zerrüttung. Die Sagen von blutigem Schweis sind sehr gewöhnlich im Alterthume. Aristoteles αἱματώδες περίπτωμα. Herm. Conring *de Jesu Christi sudore cruento* (Helmst. 1744), auch an Gruner *de J. Chr. morte vera* (Hal. 1805) 103 ss. *Beitrr. z. Beförder. vernünft. Denkens in d. Rel.* 1782. 3, 129 ff. Freilich haben die Alten diesen blutigen Schweis nicht wie hier, sondern nur wie eine blutähnliche Ausdünstung dargestellt. Aber es soll hier eben nur ein starkes Bild sein. Das ὥσεί selbst (Wenige geben ὥς) mildert die Vergleichung.

V. 45. Ἀπὸ τῆς λύπης, wie entschuldigend für die Jünger beigesetzt. Λύπη das gewöhnliche Wort vom Seelenzustande der Jünger in den letzten Reden bei Johannes.

Die folgende Erzählung fügt einige kleine Züge zu der vorigen hinzu. Aber V. 46 ist sehr zusammengezogen. Die Früheren hatten erst Tadel, dann Erlaubniss zu ruhen, endlich Aufforderung aufzustehen. Ἀναστάντες hier bei Lukas dem Schlafendliegen entgegen, bei den Anderen: aufstehen um entgegenzugehen.

V. 47. Ὀχλος, unbestimmt welcher Art. Ὁ λεγόμενος hier vom wirklichen Namen. Προέρχεσθαι: als Führer vorangehen (αὐτῶν rec., neuere Kr. αὐτούς, auch sprachlich gewöhnlicher); dieser bestimmter. Dasselbe b. Joh. λαβών. Lukas spricht nicht ausdrücklich von einem verabredeten Zeichen (in manchen Codd. wird dieses nach diesem 47. Vers eingeschoben), wie Johannes. Doch liegt diess in der Rede Jesu V. 48. — Φιλήματι hat die Bedeutung, das Heuchlerisch-Treulose bezeichnend. Ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου steht hier in keiner amtlichen Bedeutung, sondern, wie es scheint, in menschlich vertraulichem Sinne. So hier allein. — V. 49. Οἱ περὶ αὐτόν, klassisch. Τὸ ἐσόμενον: wohin dieses ausgehen werde. Auch hier wird Petrus nicht genannt. Εἰ ist Fragpartikel (13, 13), nicht (Meyer) = wenn, sodass Aposiopese Statt fände. Gewiss aber liegt ein Misverstand der Rede Jesu V. 36. 38 zum Grunde. — V. 50 f. Das δεξιόν und die Heilung giebt Lukas allein. Ἐὰτε ἕως τούτου nicht: so weit oder solange lasst mich frei (Bornemann, de Wette), sondern: lasst mich zu ihm. Ἔως 4, 42. AG. 9, 38. Die Rede ist an die Gefangennehmenden gerichtet. Ἀπτεσθαι hat immer die Bedeutung von Wunderheilung (Matth. 8, 3. 15) und ist weder blos natürliche Heilung noch (Paulus) Untersuchung. Wir müssen diesen, nur von Lukas erwähnten, Umstand um so mehr auf sich beruhen lassen, da Nichts von einem Eindrucke dabeisteht, welchen diese Handlung auf die Menschen um Jesus her gemacht habe. Nur dieses liegt auch hierin, dass es der Tradition unmöglich war, neben

Jesus irgend ein Leiden und obendrein ein für seine Sache verhängtes vorzustellen. — Auch V. 52 findet sich nur bei Lukas, und es ist kaum authentisch, dass Mitglieder des Syne-
drium (ἀρχ. κ. γραμμ.) gegenwärtig gewesen seien; auch bei der Kreuzigung erwähnt bloß dieser Evangelist solche als anwesend. Eher ist dieses von στρατηγοῖς denkbar; es ist wahrscheinlich dasselbe mit dem χιλιάρχος bei Johannes. Hier spricht Lukas also wohl als Einer, welcher des jüdischen Lebens weniger kundig war. — Was V. 53, meinen die Anderen gewiss auch (s. z. Matth. 26, 55): die Juden seien göttlich verhindert gewesen, Jesum zu greifen; jetzt sei es ihnen freigegeben. Daher auch jetzt erst bei ihnen der Entschluss entstanden sei. Οὐκ ἐξτείνετε, dem ἐπιβάλλειν b. Matth. 26, 50 entgegen. „Nicht auszustrecken vermochtet ihr.“ Ὑμῶν ἡ ὥρα: die euch von Gott freigegebene oder auch hierfür bestimmte Zeit, *dies vester*, sonst wie ἡμέρα σου 19, 42 gewöhnlich nur von günstiger Zeit. Σκότος gewiss satanisches Reich, sat. Macht (Paulus, de Wette: Finsterniss, welche dazu Muth gebe). Aber ἐξουσία σκο-
τους, hier wohl anders als Kol. 1, 13, ist Freiheit für die satanische Macht: ihm freigegebenes Wirken. Vgl. Joh. 14, 30 ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων. Wenn „Macht des Satan“ übersetzt würde, stünde der Ausdruck im Widerspruche mit ἡ ὥρα ὑμῶν.

Jüdische Verhöre und Verleugnungen des Petrus.

Matth. 26, 57—75. Mark. 14, 53—72. Luk. 22, 54—71.

Nach allen drei Evangelisten geschehen diese Verhöre bei Kaiphas, den zwar Matthäus allein nennt: aber Alle haben nur Einen Ort für die Verhöre. Bei Johannes Kap. 18 werden zwei beschrieben, eines vor Annas (Channa), den Schwiegervater und Vorfahr des Kaiphas, dann das vor Kaiphas. Beide

Männer neben einander nennt auch Lukas 3, 2. AG. 4, 6. Also hat der abgegangene Annas wohl, vielleicht aus Privatrücksichten bei den Römern, Etwas von seiner Amtswürde beibehalten. Jenes Verhör vor Annas ist übrigens bei Johannes etwas Ausserwesentliches; es konnte darum in der Tradition leicht übergangen werden. Und eine Differenz liegt im johanneischen Berichte nur darin, dass die Verleugnungen des Petrus in den Hof des Annas, nicht des Kaiphas, verlegt werden; denn unangemessen übersetzen dort Viele 18, 24 ἀπέστειλε durch *miserat*.

Matth. 26, 57—75.

V. 57. Κρατήσαντες wiederholt nach V. 50. Vom Fesseln ist erst 27, 2 die Rede. Συνήχθησαν: versammelt waren, also in Erwartung des Erfolgs der Aussendung. Auch diese Versammlung des Synedrium ist wie die V. 3 nicht als eine öffentliche anzusehen, theils weil sie nicht im Tempel Statt hatte, theils weil (nach Tr. *Sanhedrim*) Anklagen auf Leben und Tod nur am Tage gerichtet werden durften. Daher 27, 1 πρωῒας γενομένης. — V. 58. Das Nachfolgen des Petrus, wenn auch nur von Weitem, giebt einen Zug von Treue, wie Jesus sie ja in Petrus erkannt haben soll (Luk. 22, 32) ungeachtet seiner Schwäche. Ἔως τῆς αὐλῆς: bis an den Hofraum. Εἰσελθὼν ἔσω bezieht sich auf etwas Späteres: später trat er ein. Τὸ τέλος = Luk. 22, 49 τὸ ἐσόμενον. Bei Johannes 18, 15 geht auch Er, Johannes, mit ein, aber als Bekannter des Hauses.

V. 59. Καὶ οἱ πρεσβύτεροι ist oft, zuletzt von Lachmann, weggelassen worden und steht auch nicht bei Markus. Es ist unpassend neben τὸ συνέδριον. Ἀρχ. u. συνέδρ. sind Vorsitzende und Mitglieder des Synedrium. Etwas anders Mark. 15, 1 vgl. Luk. 22, 66 wo ὅλον τὸ συνέδριον in einem neuen Satze den Begriff von ἀρχ., πρεσβ. und γραμμ. wiederholt. — Da keine Klage angebracht war, mussten

sie eine solche erst schaffen, instruiren; sie suchten Zeugen (Joh. 7, 51) und zwar für etwas Todeswürdiges. Die Bezeichnung „falsche Zeugen, falsches Zeugniß“ gehört nicht bloß der Ueberzeugung des Schriftstellers an, sondern der Sinn ist, daß das Synedrium selbst diese Zeugnisse nicht für wahr gehalten habe, wie es dieselben sich ja erst verschafft haben soll. *Θανατοῦν*, auch Mark. hier, in der weiteren Bedeutung (27, 1): zum Tode bringen. Anders *ἀποκτείνειν* 26, 4. — V. 60 findet sich grosse Verschiedenheit der Lesart. Das zweimalige *καὶ οὐχ εὔρον* (κ. ο. ε. καὶ π. ψ. π. οὐχ εὔρον) im textus recept. war immer auffallend. Am meisten hat das zweite *καί* gegen sich; dann wurde dieses *καί* meist weggelassen, auch von Lachmann. Aber die gewöhnliche Schreibart ist vielleicht die ursprüngliche gewesen; Paulus vertheidigt sie. Es kann das *καὶ οὐχ εὔρον* mit Bedeutung wiederholt worden sein. *Καί* vor *πολλῶν* ist steigernd oder steht für *καίπερ*. Zum *εὔρον* aber ist nicht *ψευδομαρτυρίαν* bloß zu suppliren, denn dieses fanden sie ja, sondern ψ. ὅπως θανατωσώσιν αὐτόν, falsches Zeugniß hinreichend um ihn todes schuldig zu finden. „Zwei falsche Zeugen.“ Gesetzmässig galt nie Ein Zeuge; 4 Mos. 35, 30. 5 Mos. 17, 6. 14, 15 vgl. Matth. 18, 16. — V. 61. „Er hat gesagt: Ich vermag den Tempel Gottes zu zerstören und in drei Tagen wieder aufzubauen.“ *Διὰ τριῶν ἡμερῶν* AG. 24, 17. Gal. 2, 1. Wahrscheinlich wurde Beides als Blasphemie angegeben, daß er den Tempel zerstören könne (der jüdische Glaube sieht dieses für unmöglich an) und daß er denselben wunderbar wieder aufbauen könne. Die Blasphemie wird gesteigert durch das *ναὸς θεοῦ*. Diese Rede wird Joh. 2, 19 Jesu wirklich beigelegt und AG. 6, 13 f. dem Stephanus von den falschen Zeugen vorgeworfen, daß er von Jesus das Erste, das Tempel zerstören, ausgesagt habe. Es ist unwahrscheinlich, daß Matthäus und Markus, welche von die-

sem Zeugnisse sprechen, eine solche Rede Jesu nicht gekannt haben. Auch macht es gewiss keinen Unterschied, dass hier im ersten Satze δύναμαι angegeben wird, bei Johannes λύσατε. Aber sie deuteten es vielmehr richtig, geistig; darum nennen sie es falsches Zeugnis. Auch AG. a. O. wird dem Stephanus diese Deutung beigelegt, ἀλλάξαι τὰ ἔθνη.

V. 62. Ἀναστάς feierlich, amtlich befragend. Er tadelt Jesum, dass er nicht von selbst diesem Zeugnis geantwortet habe. Οὐδὲν ἀποκρίνη τί u. s. w., wohl zu verbinden (Vulgata, Luther, Lachmann): antwortest nicht darauf (τί für πρὸς ὅτι); nicht in zwei Sätze zu fassen. — V. 63. Das Schweigen nahm die Kirche immer als einen Ausdruck der Würde, gegenüber falschen Zeugnissen. Aber es kann auch zunächst nach Luk. 22, 67 in der Unmöglichkeit einer Verständigung mit diesen Gegnern seinen Grund gehabt haben. Die neue Frage des Hohenpriesters kann sich entweder auf jene Zeugnisse beziehen — ob der Sinn solcher Reden eine messianische Anmassung gewesen sei? (bei Rabbinen bisweilen: der Messias werde den Tempel ausbauen) — oder sie geht auf das was sonst von Jesus bekannt war. Er will nun die Anklage auf das eigene Bekenntnis Jesu gründen. Ἐξορκίζω — ζῶντος (Gen. 24, 3) die gewöhnliche Formel grosser Eidesabnahme. Σὺ εἶ: sein wollest. Der Gottessohn ist hier wie 16, 16 Ehrenprädikat des Messias. Und in der Antwort V. 64 entspricht ihm der Name Menschensohn. — V. 64. Σὺ εἶπας s. z. V. 25. Sinn des Folgenden: er werde sich als solcher bewähren — durch den Sieg seiner Sache und durch die Gerichte über seine Feinde. Die Formeln die gewöhnlichen in der messianischen Sprache: Joh. 1, 52. Πλήν Luk. 19, 27 verstärkt den Gegensatz gegen Anderer Rede. Ἀπ' ἄρτι gehört zum Folgenden, nicht (Dav. Schulz) zum λγέω. „Jetzt sogleich.“

"Οπτεσθαι Apok. 1, 7; vgl. zu 23, 39. Ἡ δύναμις wie ἡ δόξα ist schlechthin göttliche Herrlichkeit oder Macht. 2 Petr. 1, 17. Hebr. 1, 3. 8, 1. Das Folgende geht wohl mehr auf Gerichte. „Kommend auf den Wolken des Himmels.“ Aus Dan. 7, 14 vgl. 24, 30. 25, 31. Bar Nepheli.

V. 65. Τὰ ἱμάτια allgemeine Bezeichnung; genauer Markus οἱ χιτῶνες. Das Zerreißen derselben ist der alte Ausdruck des Affekts, Schreckens oder Schmerzes oder Zornes; vgl. 2 Kön. 18, 37. 19, 1 u. o. Nach 3 Mos. 10, 6 u. 21, 10 war es dem Hohenpriester untersagt, dieses Zeichen der Trauer zu geben; doch es ist dort hlos von der Amtstracht die Rede und eben nur von Trauer und zwar in seiner Sache. Auch 1 Makk. 11, 71 und b. Joseph. de bell. jud. 2. 15, 4 wird Zerreißen der hohenpriesterlichen Kleidung erwähnt. Die Lästerung bestand nicht im Gebrauche jener Formeln, göttlicher von sich, dem Menschen, sondern in der Behauptung Messias zu sein. Diese Behauptung betrachtete man als nichtig wegen der Dürftigkeit der Erscheinung Jesu, oder auch weil er nicht vom Synedrium für den Messias erkannt, gesetzt worden war. „Keine Zeugnisse mehr nöthig — seine eigene Erklärung.“ Die Erklärung Jesu Messias zu sein bleibt also nun als Anklage stehen, unter der Voraussetzung dass Jesus nicht Messias sein könne, und ohne ihn zu befragen in welchem Sinne er es sein wolle. — V. 66. Τί ὑμῖν δοκεῖ; s. v. a.: „Welche Strafbestimmung“ u. s. w.? Nach 3 Mos. 24, 13—16 war Steinigung die Strafe für Gotteslästerung. Eine zwiefache Ungesetzlichkeit liegt hier vor, abgesehen dass keine richterliche Gesinnung dabei Statt hatte: nämlich die Ungesetzlichkeit 1. dass die Strafe an die heidnische Obrigkeit gegeben wurde, wobei die Anklage eine ganz andere Bedeutung erhalten musste, 2. dass die Verurtheilung in Einer Sitzung mit der Untersuchung geschah (wenigstens nach dem talm. Tract. Sanhedrim

war diess nicht erlaubt). Ueberdiess war dieses ja keine öffentliche Sitzung.

V. 67 f. Unbestimmt bleibt es, ob die Mitglieder des Synedrium selbst dieses thaten. Markus sagt *τινες*, Lukas nennt die Gefangennehmenden. Vielleicht war ein Schimpf dieser Art gewöhnlich, wenn Uebelthäter den Heiden übergeben wurden. Vgl. 20, 19. *Ἐμπτύειν εἰς πρόσωπον* höchster Schimpf; 4 Mos. 12, 14. *Κολαφίζειν, ῥαπίζειν* (5, 39): mit Hand, Stab. *Προφητεύειν* Joh. 4, 19 überhaupt: Verborgenes verkünden. „Wer es sei?“ Markus und Lukas berichten, dass Jesu das Gesicht verhüllt gewesen sei.

Die Verleugnung des Petrus tritt in der Erzählung aller Evangelien als etwas Wesentliches in dieser Geschichte hervor — als ein Schmerz, welchen Christus auch in seinem vertrauten Jüngerkreise erfuhr.

V. 69. *Ἐξω ἐν τῇ αὐλῇ*, ganz wie V. 58. Das *ἔξω*, auch Joh. 18, 16 und ohne Grund von Fritzsche verworfen, steht den Hallen entgegen, in denen sich das Synedrium versammelte und die 26, 3 selbst *αὐλή* hiessen. Hier ist *αὐλή* der freie Hofraum. Die Personen der Sprechenden werden verschieden aufgeführt bei den Evangelisten; die erste ist bei allen Dreien eine Dienerin, die letzten sind von den bewaffneten Dienern des Hohenpriesters. *Καὶ σὺ* u. s. w. fassen Manche als Frage. Hier ist schon der Name des Angeklagten bekannt, vielleicht aus früheren Zeiten. Wohl geschieht diese Rede jetzt noch nur darum, weil Petrus nicht zum Hausgesinde gehörte. *Μετὰ* — vielleicht in stärkerer Bedeutung: von seiner Partei (2 Kön. 6, 16. 9, 32). — V. 70. Die Verleugnung geschieht stufenweis: erst nur zurückweisend als nicht verstanden. *Ἐμπροσθεν* (*αὐτῶν*, ausgelassen von d. neueren Krit.) *πάντων*: dreist, zuversichtlich. — V. 71. *Ἐξελθόντα*, aus der *αὐλή*. *Πυλῶν*, *vestibulum*, der bedeckte Eingang in den Hof, die Pforte (AG.

10, 17. 12, 13); der eigentliche Platz der Dienerschaft. Mark. προαύλιον, Joh. πρὸς τῇ θύρᾳ. Für τοῖς ἐκεῖ lesen Matthäi und Scholz unpassend αὐτοῖς· ἐκεῖ. — V. 72. Μεθ' ὅρου, mehr als ἐνώπιον πάντων. Aber τὸν ἄνθρωπον wie V. 74 gewiss in verächtlicher Bedeutung. — V. 73. Οἱ ἐστῶτες, dieses wohl die dienstthuenden und wahrscheinlich bewaffneten. Alter Sprachgebrauch: 1 Sam. 22, 6. 25, 27. Ἐξ αὐτῶν: aus ihrer Zahl. Ἡ λαλιά, d. galiläische Dialekt. Anders λαλιά Joh. 4, 42 u. 6, 43. Er zeigte sich in Verwechselung der Consonanten (schon in Schibbolet Richt. 12, 6 vgl. 18, 3) und Vocale (Βοανεργές Mark. 3, 17). — V. 74. Καταθεματίζειν, sonst rec. καταναθεματίζειν, wie dieselbe Verschiedenheit bei κατάθεμα und κατανάθεμα Apok. 22, 3. Ἀνάθεμα, κατάθεμα und in der späteren Sprache noch κατανάθεμα, und die Verba davon (Mark. hier ἀναθεματίζειν), haben in solchen Stellen dieselbe Bedeutung, Gegenstand des Fluchs. Hier ist ἐαυτόν zu suppliren (ἀναθεμ. ἐαυτούς AG. 23, 12): sich verwünschen. Εὐθέως: eben jetzt. Alle Vier erzählen von diesem Zusammentreffen des wirklichen Hahnrufes mit den Worten Christi V. 34, in welchen wir, wie gesagt, wohl keine (zu geringfügige) Verkündigung annehmen dürfen, sondern eine uneigentliche Rede. Eine andere Worterklärung findet nicht Statt (Paulus: das Zeichen der vorletzten Nachtwache sei gegeben worden). Aber es mag gleichgültig sein, ob das Zusammentreffen zufällig erfolgt oder der Erfolg in der Tradition den, buchstäblich verstandenen, Worten Jesu gemäss ausgeführt worden sei. Joh. 21, 15 ff. dreifache Erklärung und Bestätigung des Petrus. A. Roland de gallicinio Hierosolymis audito. Roterod. 1709. — V. 75. Ἐξω: aus dem πυλῶν V. 71. Ἐκλαυσε πικρῶς bezeichnet die bittere Reue.

Mark. 14, 53—72.

Bei Markus ist Manches eigenthümlich in der Verleug-

nung des Petrus. Hier könnte wieder die Spur von Verhältnissen jenes zu diesem gefunden werden.

V. 53. Den Namen des Kaiphas, der im text. rec. nach ἀρχιερέα beigelegt wird, lässt die neuere Kritik weg. Αὐτῷ geht dem Folgenden nach auf Jesus, nicht auf den Hohenpriester (Fritzsche, de Wette). — V. 54. Ἔως ἔσω (Joh. 2, 7 ἔως ἄνω): bis ganz hinein. Τὸ φῶς, auch klassisch vom angezündeten Feuer. — V. 55. Μαρτυρία, nicht ψευδομαρτυρία, obgleich in der Erzählung dann zweimal dasselbe. — V. 56. Ἰσάι — fügt Markus dazu, entweder: übereinstimmend, oder: angemessen, ausreichend, idoneae (ἴσον Luk. 6, 34. Kol. 4, 1). — V. 57. Τινες ἀναστάντες also wahrscheinlich im Synedrium selbst. — V. 58. Den Gegensatz von χειροποίητος und ἀχειροποίητος hat Markus allein; hier aber findet er anders Statt als Hebr. 9, 11 (irdischer, überirdischer Art). Näml. er bedeutet: durch menschliche, durch göttliche Kräfte gebaut. — V. 59. Οὐδὲ οὕτως, obgleich im Allgemeinen übereinstimmend von Mehren. Wenn ἴσον hier „übereinstimmend“ bedeuten soll, muss die Abweichung in Form und Umständen gelegen haben. Aber da auf das Zeugnis eingegangen wird, giebt Markus hier dem Synedrium eine Ungesetzlichkeit Schuld. — V. 60. Εἰς (τὸ: d. text. rec.) μέσον, ohne besondere Bedeutung. Vgl. 3, 3. Es ist nichts mehr als: unter ihnen auftretend. — V. 61. Οὐδὲν ἀπεκρίνατο neben ἐσιώπα soll das Absichtliche des Schweigens bezeichnen. Πάλιν gehört nur zum Verbum (= fragte wieder) und geht nicht auf den Gegenstand der Frage, welche eine andere war als vorher. Ὁ εὐλογητός, = ζῶν b. Matth., ist feierlicher Gottesname. — V. 62. Ἐγὼ εἰμι, bestimmter als σὺ εἶπας b. Matth. — V. 63. Χιτῶνες richtiger als ἱμάτια. — V. 65. Τινες, ausdrücklich von den ὑπηρέται unterschieden, sind also Mitglieder des Synedrium. Προφήτευσον vielleicht anders gemeint als es bei Matth. heisst:

wer dich geschlagen. "Εβαλλον text. rec., auch nach altgriechischem Gebrauche, doch dort immer mehr (Hom. II. 5, 75) vom Wurfgeschosse gesagt; ebenfalls ist die Construction zu hart. Daher hat Lachmann, was auch älter beglaubigt ist, ἔλαβον richtig aufgenommen: nahmen ihn in Empfang.

V. 66. Κάτω, oft weggelassen oder versetzt, ist ganz richtig; der Hofraum ist bei den Orientalen immer niedriger als die umgebenden Hallen. — V. 67. Ἐμβλέψασα: genau ansehend. Es wurde schon bemerkt, dass Markus der Verkündigung Jesu gemäss, wie Er sie V. 30 giebt, auch die Verleugnung des Petrus in ein zwiefaches *gallicinium* setzt. Aber die Verleugnung geschieht bei Markus nicht in Gradation, sondern von Anfang an entschiedener. — V. 68. Τί λέγεις gehört nur zum ἐπίσταμαι. Οὐκ οἶδα näml. τὸν ἄνθρωπον wie V. 71. — V. 69. Πάλιν zu ἰδοῦσα oder zu ἤρξατο (Grotius, Fritzsche), wo dann blos auf das λέγειν der Ton zu legen ist. — V. 70. Καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει näml. der galiläischen Sprache. Doch dieser Beisatz ist kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen worden; es findet sich auch die Variante δῆλόν σε ποιεῖ. — V. 72. Εὐθέως, dem Markus sehr geläufig, ist von Griesbach eingeführt worden. Das Letzte, ἐπιβαλὼν ἔκλειε, ist eine vieldeutige Formel. Nach Markus' Sprachgebrauche (4, 37) ist ἐπιβάλλειν = *ruere*, *irruere*. Auch 1 Makk. 4, 2. 2 Makk. 12, 9. 13, 15. Freilich ist der gangbare Gebrauch des Worts immer mit εἰς oder ἐπί. Also: stürzte hinweg (ἐξελεῖν b. Matth. u. Luk.), oder, auf Jesus zu, wie reuevoll (Beza, Schott, Bretschneider, Meyer). Im allgemeinen Sprachgebrauche bestätigt sind die Uebersetzungen: begann (Vulgata, Luther, Paulus, Kühnol); noch angemessener: erwägen, bedenken (Wetstein, de Wette); oder: sich verhüllen (ἱμάτιον ἐπιβ. Theophylaktus,

Fritzsche) — nur nicht aus Furcht (so fasst es Fritzsche auf), sondern aus Reue und Schmerz.

Luk. 22, 54—71.

Lukas hat Nichts von einem Verhöre im hohenpriesterlichen Haus; übrigens ist es ungewiss, ob er Annas oder Kaiphas meine. Nur von einem Aufenthalte Jesu in jenem Hause redet er. Was V. 66 ff. berichtet wird, fällt mit dem öffentlichen Verhöre Jesu zusammen b. Matth. 27 i. Anf. u. Mark. 15 i. Anf.; von diesem spricht aber Lukas ausführlicher. Jenes Verhör im Haus war zwar nur ein vorläufiges; jedoch ist es eben bedeutend, dass in einem solchen schon ein Todesurtheil gesprochen wurde. — Die Verleugnungsgeschichte hat viel Eigenthümliches.

V. 57. ἤρνησατο αὐτόν — es wird die Formel wiederholt, welche Jesus vorhersagend V. 34 gebraucht hatte. Matth. u. Mark. bloß ἤρνησατο d. i. nicht „verleugnete,“ sondern „leugnete.“ Αὐτόν ist oft ausgelassen worden, auch von Lachmann. Aber jener Beziehung wegen ist es ächt. Das mildeste οὐκ οἶδα ὃ λέγεις, b. Matth. u. Mark. das Erste, ist b. Luk. das Letzte. — V. 58. ἑτερος, durch παῖς aus παιδίσκῃ zu suppliren. — V. 59. „Nach einer Stunde.“ Lukas liebt solche genaue Angaben. Matth. u. Mark. μετὰ μικρόν. Καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστι, wohl wie bei den Anderen, an der Sprache erkannt. — V. 61. Στραφεὶς bloß bei Lukas. Er, der kein Verhör bei'm Hohenpriester erwähnt, lässt Jesum wahrscheinlich noch in der Nähe des Petrus stehen, wenn er gleich in dem Vernehmen der Worte des Petrus wohl etwas Uebernatürliches fand. Ὁ κύριος wie bei Johannes auch bei Lukas gangbares Wort für diese letzten Auftritte. — V. 62. Ἐξω, aus dem Hause, wo er zuletzt unter der Thorhalle sich befand.

V. 63—65. Diese Beschimpfungen vor dem Verhöre gehören nur der Rohheit der Diener. Sie bezogen sich auf den Prophetenruf Jesu; vgl. Matth. 21, 10 f. 46. *Συνέχοντες* auch ein Beweis, dass Lukas Jesum hier, im hohenpriesterlichen Haus, nur gefangen, nicht verhört, vorgestellt habe. *Βλασφημεῖν* auf Jesus, und gewiss im stärkeren Sinne. Lukas liebt dieses Wort, von den Juden in Bezug auf Jesus, AG. 18, 6. 26, 11.

V. 66—71: die eigentliche, öffentliche Sitzung, von welcher Matth. 27 i. Anf. u. Mark. 15 i. Anf. nur allgemein erzählen.

V. 66. *Τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ*, alter Name des Syhedrium, auf welchen dann die beiden Theile desselben aufgeführt werden. Jener auch AG. 22, 5. *Ἀνάγειν* entweder in juridischer Bedeutung: vorführen vor den Richter (AG. 12, 4), oder in den Tempel hinauf (*ἀναβαίνειν*); denn der jüdischen Tradition gemäss war diess der Ort der öffentlichen Sitzungen des Syhedrium. *Συνέδριον* hier die Berathung, Sitzung. Auch AG. 4, 15. 5, 27. 23, 20. 28. *Ἐαυτῶν* rec., neuere Kr. *αὐτῶν*. Der Gebrauch dieser Pronomina wechselt ab bei unserem Schriftsteller. Die Juden beginnen bei Lukas damit, ein eigenes Bekenntniss Jesu zu erlangen, aber dieses in hinterlistiger Weise, gleich als könnten sie einverstanden mit ihm sein. Sie hoffen, auf solche Weise das Bekenntniss bestimmter und umfassender zu erlangen. *Εἰ ὁ Χριστός* hier im eigentlichen Sinne: wirklich bist. — Der Sinn der Antwort V. 67 bis 69 ist: ein bestimmtes Bekenntniss werde keinen Glauben bei ihnen finden, eine Erklärung unter Bedingungen aber von ihnen nicht beachtet werden und ohne Erfolg sein; der göttliche Erfolg werde für ihn sprechen, ihn bewähren. Die Sprache hat etwas Ungewöhnliches, Dialektisches, und erinnert an die Rede Jesu bei Johannes. *Εἰπὼ* näml. *εἶναί με*. „Frage ich euch, so

werdet ihr mir nicht antworten und mich freisprechen.“ *Ἐρωτᾶν* ist nicht in zu weiter Bedeutung zu nehmen: zur Verständigung bringen, aber auch nicht in richterlich-philosophischer Bedeutung: Beweis führen, sondern: fragen, in welchem Sinne ihr vom Messias sprecht; also bedingungsweise bekennen, dass er Messias sei. „Weder antworten noch freisprechen“ — in Rede oder in That eingehen in das was er sage, dass er Messias nicht in einem äusserlichen, bedenklichen Sinne sei. *Ἀπὸ τοῦ νῦν* — wahrscheinlich deutet Lukas dieses Sitzen zur Rechten Gottes als einen fortwährenden Act; daher er denn vielleicht auch das Kommen weglässt. Die Formel *ἀπὸ τ. νῦν* ist häufig besonders bei Lukas: 1, 48. 5, 19. 12, 52 and. — V. 70. *Πάντες*, also eifrig, weil sie dieses gewollt hatten. — V. 71. Dieses Resultat: sein eigenes Bekenntniss mache keine weiteren Zeugnisse nöthig. Auch b. Matth. u. Mark.

Von allen diesen eigentlichen Verhören bei den Hohenpriestern erzählt Johannes Nichts; nur Fragen der Neugierde geschehen nach dessen Bericht. Ohne Zweifel erkannte dieser Evangelist, dass jene Verhöre etwas Bedeutungsloses waren, indem 1. das Urtheil bei den Richtern schon im Voraus feststand, 2. die Anklage eine ganz andere wurde, wie sie vor Pilatus gebracht wurde, politisch, nicht mehr jüdisch-gesetzlich. Daher beschäftigt sich Johannes ausschliesslich mit der Anklage vor Pilatus.

Verhör bei Pilatus.

Matth. 27, 1—31. Mark. 15, 1—20. Luk. 23, 1—25.

Matth. 27, 1—31.

Diese öffentliche Sitzung V. 1 f. ist also die einzige, welche Lukas kennt; bei Matthäus und Markus ist sie nur der ausführende Schluss der vorigen geheimen. Die Gegen-

wart Jesu in ihr (wennschon kein Verhör) wird durch das *δήσαντες αὐτόν* V. 2 vorausgesetzt. Die Sitzung fand im Tempel Statt; s. z. V. 5. Die talmudische Angabe, dass die Anklage auf den Tod nur in Tagessitzungen behandelt werden sollte, bestätigt sich durch V. 1 (*πρωῖας γεν.*) und b. Mark. u. Luk. — Ὡστε θανατῶσαι αὐτόν nicht dasselbe mit ὅπως αὐτόν θανατώσωσι 26, 59. Die Berathschlagung geschah über die Art, wie das Todesurtheil zu vollziehen sei, wie es der römischen Obrigkeit nothwendig zu machen sei, dieses Urtheil zu vollziehen. Die Juden hatten nach Joh. 18, 31 nicht mehr das Recht der Todesstrafe; diese wurde von den Römern verhängt. Nun war es zwar nach römischen Verwaltungsprincipien gewöhnlich, das Urtheil der Volksbehörden zu bestätigen (*elogium — anacrisis*). Hier aber sollte es den Römern zu ihrem eigenen Urtheile gemacht werden. Aus dem Verbrechen der Lästerung Gottes 26, 65 wird daher das politische Verbrechen, Auflehnung gegen die römische Obrigkeit: der Gottessohn, König, also zum politischen Prätendenten. Aber dieses geschah nicht blos, um die Strafe zu schärfen (als heidnische), sondern um sich zu sichern, zu rechtfertigen vor dem Volke — dass es heidnischer, der Fremden, harter Wille gewesen sei. *Δήσαντες* — Johannes gebraucht das Wort schon bei der Gefangennahme 18, 12. Aber die Drei haben Recht. Fesseln wurden, auch nach römischem Brauche, nur den Ueberführten angelegt. *Παραδιδόναι* wie zuletzt 26, 45 gewöhnliche Formel von der Uebergabe an die Heiden: dem Urtheile und der Vollziehung derselben übergeben. *Ἡγεμῶν* heisst überall dieser Mann, aus dem ritterlichen Geschlecht der Pontier, nicht nur im N. T., sondern auch bei Josephus *Antiqq.* 18. 2, 2; jedoch anderwärts gebraucht dieser den richtigen Namen *ἐπίτροπος*, d. i. *procurator* (Tacitus *Anall.* 15, 44: *Christus, qui Tiberio imper. per procuratorem*

P. Pilatum supplicio affectus est). Pontius Pilatus war Stellvertreter für den eigentlichen ἡγεμῶν, *legatus Caesaris, praeses Syriae*, damals Vitellius, also *cum praesidiali potestate* (wie die gewöhnliche Formel lautete). Der Procurator hatte seinen Sitz in Cäsarea, am Paschafest aber war er anwesend zu Jerusalem; vgl. AG. 23—25. Des Pilatus Charakter, aus Willkür und Aengstlichkeit und Schwäche zusammengesetzt (hier nur durch römischen Gerechtigkeitssinn durchbrochen), schildern gleichmässig Philo (*de legat. ad Caj.*) und Josephus. Die Sage lässt ihn im Exil zu Vienne sterben (Euseb. *hist. eccl.* 2, 7) und schmückt das Verhör Jesu bei ihm vielfach aus. Die *Acta Pilati = Evangelium Nicodemi* b. Thilo *Cod. apocr. N. T.* 1, Nr. 9. — Henke *de P. Pilati Actis in causa J. Chr. ad imperatorem Tiberium missis probabilia* (1784), in *Opuscul. acad.* 199 ss.

V. 3—10. Ausgang des Ischarioth. Nur noch AG. 1, 18 f. erzählt. Jac. Gronov *de casu et pernicie proditoris Judae*. Lugd. Bat. 1683. 4. Dagegen: Jac. Perizonius *de morte Judae* (Lugd. B. 1702) Utr. 1766. Schmidt *Biblioth. f. Kritik u. Exeg.* 2. 3, 246 ff.

V. 3. Ἰδὼν ὅτι κατεκρίθη — die Hinführung zu Pilatus sah er. Aber μεταμεληθεὶς nicht, als habe er dieses nicht erwartet, sondern es reuete ihm, dass er es dahin gebracht. Ἀποστρέφειν 26, 52. Das Zurückbringen der Silberstücke ist ein ganz natürlicher Ausdruck der Reue, indem man sich wenigstens des Nutzens begiebt, den man vom Verbrechen gehabt. Es ist keineswegs daraus zu schliessen, dass er es nur um jenes Nutzens willen gethan. — V. 4. Αἷμα ἁθῶν zieht die neuere Kritik meist der Lesart α. δίκαιον (wie 23, 35) vor. Anders α. τοῦ δίκαιου V. 24. Ἀθῶος v. θωή, Schuld; vgl. a. O. Αἷμα ἁθ. nicht: schuldloser Mensch, sondern: unschuldig gemordeter. 5 Mos. 27, 25 ψυχὴ αἵματος ἁθῶου. „Was geht es uns an? Du magst sehen.“ Eine

unbestimmte Antwort, in welcher sie aber gewiss nicht sagen wollen, dass Schuld oder Unschuld Jesu sie nichts angehe, sondern des Judas Meinung darüber, bei welcher er sich mit seinem Gewissen abzufinden habe. Aber sie nehmen offenbar das Geld nicht von ihm zurück, in gleichem Wahne wie Judas es zurückgeben wollte, um nicht des Judas Schuld auf sich zu laden. *Σὺ ὄψει* V. 24. — V. 5. „In den Tempel hingeworfen“ —: deutliche Bestätigung der talmudischen Angabe, dass die öffentlichen Sitzungen im Tempel gehalten wurden (*Lischkat-Haggasith* in einem der Gebäude der Vorhöfe). Wie hätte es sonst Judas gerade hierhin geworfen? So Grotius richtig. Paulus: an den Tempelschatz — Mark. 12, 41 f. *Ναός* hier im weiteren Sinne: das ganze Tempelgebäude. Die Erzählung hat ganz historischen Charakter. *Ἀπάγχεσθαι* bedeutet gewiss auch hier wie gewöhnlich: erstickt werden, sich erhängen. So dasselbe *ἀπήγξατο* 2 Sam. 17, 23. Grotius und Perizonius erklären es: vor Gram sterben. Tob. 3, 10 *ἐλυπήθη ὥστε ἀπάγχεσθαι*. Und wahrscheinlich hat entweder diese Erklärung eines solchen Worts in der Tradition oder eine ähnliche Erzählung lange in der Kirche bestanden. Papias b. Oekumenius z. AG. a. O.: Judas habe lange gelebt, zum Abscheu für Alle. Jene Todesart war überall im Alterthum die ehrloseste und als Selbstmord verhassteste. Die Stelle AG. a. O. weicht anscheinend zwiefach vom Berichte des Matthäus ab: „Judas erwarb sich einen Acker von seinem Lohne — aber herabgestürzt zerriss er und seine Eingeweide wurden zerstreut.“ Doch, wenn man auch annehmen kann, dass der Hass gegen Judas in der apostolischen Gemeinde die Nachrichten über sein Ende in jeder Weise übertrieben haben möge, wesentliche Verschiedenheiten scheinen nicht anzunehmen zu sein zwischen Matthäus und Lukas. Das sich Erwerben kann in rednerischer Ironie bedeuten sollen, dass ein Acker

vom Erwerb des Judas gekauft wurde, und das Herabstürzen kann sich ja auf den Leichnam des Erhängten beziehen.

V. 6. Οἱ ἀρχιερεῖς wie 26, 14 bei'm Handel allein erwähnt. „Wir dürfen — nicht wieder in den Tempelschatz legen, weil es ein Blutpreis ist.“ Κορβανᾶς, כֶּרְבָּן (κορβᾶν Mark. 7, 11 für δῶρον), auch bei Josephus für Tempelschatz. Vgl. *de bell. jud.* 2. 9, 4: ἱερὸς θησαυρὸς καλεῖται κορβανᾶς. Γαζοφυλάκιον Mark. 12, 41. 43 u. Luk. 21, 1 ist etwas Anderes. Τιμὴ αἵματος: Preis für einen dem Tode überantworteten Menschen. Nach 5 Mos. 23, 18 durfte überhaupt kein unreines Geld im Tempel niedergelegt werden. — Wieder die ängstliche Scheu, das Heilige zu verunreinigen, während ein Unschuldiger gemordet wird. So ist auch das Folgende charakteristisch. — V. 7. Συμβούλιον λαβόντες, wie das Geld anzuwenden. „Kauften sie den Acker des Töpfers zur Begräbnissstätte für die Fremden. Daher dieser bis auf den heutigen Tag Blutacker heisst.“ Ἔως τῆς σήμερον bezieht sich nicht nothwendig auf eine weit spätere Zeit; es ist stehende Formel im historischen Stil der Hebräer und Juden. AG. a. O. scheint dieser Name vom Tode des Judas hergeleitet zu werden; wenn es sich lohnte zu vereinigen, so haben ja solche Namen, wie Blutfeld, oft zugleich verschiedene Anlässe. Uebrigens hat man auch bei Matthäus sich wohl denselben Acker vorzustellen, auf welchem Judas sein Leben endigte. Ἀγρὸς τοῦ κεραμέως vielleicht, wie Viele es nehmen, Thongrube. Ξένοι gewöhnlich von fremden Juden, vorzüglich Hellenisten, erklärt; richtiger ist es auf Heiden zu beziehen, die zu Jerusalem starben. Für diese wurde eine unheilige Stelle bestimmt. Blutacker also hiess er, weil er vom Blutgelde erkaufte war. AG. a. O. steht dabei Ἀκελδαμά (אֶקֶלְמָא), was auch hier die Vulgata hinzusetzt.

Und nun V. 9 f. ein Citat. „Erfüllt was gesprochen

durch Jeremia den Propheten.“ Das Citat findet sich aber so nirgends im A. T., weder im Orig. noch in der alexandr. Uebers. Es ist hier verschieden geschrieben, doch das Ganze immer gelesen worden: daher nicht (Paulus) für Interpolation zu halten. Viele Kirchenväter (Chrysostomus und die späteren Griechen — Eusebius *demonstr. evang.* 10, 4) meinen, die Stelle sei durch die Juden aus Jeremia, dem hier genannten, hinweggenommen worden; Origenes und einige Neuere (Michaelis, Kühnol), sie sei aus einem verlorenen Buche des Jeremia. In einem Apokryphon des Jeremia las sie wirklich Hieronymus; auch steht sie (vgl. Paulus z. uns. St.) in arabischen und koptischen Apokryphen. Aber Beides ist unwahrscheinlich: der Kanon des A. T. war damals völlig geschlossen — und vom Gebrauch apokryphischer Schriften ist wenigstens in den Evangelien nirgends eine Spur. Die Stelle ist vielmehr gewiss aus Zach. 11, 12 f., aber gedächtnissmässig und vielleicht nach den Ereignissen absichtlich umgestellt, abgeändert, doch keineswegs so, dass man einen fremden Sinn hineinzulegen meinte. Und Vieles passte ja, und besonders, dass jener so gemishandelt wurde im Volke. Auf Zacharia wird in diesem Theile des Evangelium oft 21, 5 (9, 9) 26, 31 (13, 7) hingewiesen. Er ist der Prophet, in welchem der Messias am einfachsten dargestellt wird. Im Texte steht zwar Jeremia. Aber will man nicht den Namen ganz weglassen (Peschito u. einige Mss.) oder Ζαχαρίου lesen, so mag es ein Gedächtnissfehler des Schriftstellers sein, dergleichen überhaupt leicht Statt haben konnte, da man die Propheten immer mehr als Ein Buch gebrauchte, und hier leicht geschah, da einige Stellen in Jeremia Aehnliches haben: wie 18, 1 ff. (Haus des Töpfers) u. 32, 7 ff. (Erkaufen eines Ackers). Ja die neuere Kritik des Buchs von Zacharia hat das 9. — 14. Kapitel gewöhnlich einem älteren Propheten zugeschrieben und

nach unserem Citat wirklich Jeremia für den Verfasser gehalten. — Dort nun heisst das Original: „ich, Gott (an der Stelle der falschen Hirten, der david. Dynastie), habe empfangen dreissig Silberstücke (Sklavenpreis), einen herrlichen Lohn, dessen ich von ihnen gewürdigt worden bin: aber ich werfe ihn weg in den Tempel zum Einschmelzen.“ Im Citat wird gerade nicht mit angeführt das Passendste: in den Tempel wegwerfen. Im Text aber steht Nichts vom Acker. Endlich ist רָצִי , Umschmelzer oder Tempelschatz ($= \text{רָצִיָּן}$), für $\kappa\epsilon\rho\alpha\mu\epsilon\upsilon\varsigma$ genommen. Hier aber muss übersetzt werden: „Man nahm ($\epsilon\lambda\alpha\beta\omicron\nu$) die dreissig Schekel, den Preis des Geschätzten, welchen sie geschätzt hatten aus den Kindern Israel heraus.“ Mit Ironie: welche sie zum Preis gesetzt hatten für einen israelitischen Volksmann. Fritzsche bezieht $\alpha\pi\omicron\ \nu\iota.\ \text{Ἰσρ.}$ zu $\epsilon\lambda\alpha\beta\omicron\nu$: nahmen sie von ihnen. Meyer erklärt $\tau\iota\mu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$: erkaufen, von ihnen. — V. 10. „Und man verwendete sie ($\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma$) für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr geboten hat.“ Die letzte Formel, $\kappa\alpha\theta\alpha\ \sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\tau.\ \mu\omicron\iota\ \kappa\upsilon\acute{\rho}\iota\omicron\varsigma$, steht im Original in anderer Weise im Anfang des Verses.

Mit V. 11 lenkt die Erzählung ein in den Inhalt von V. 1 f. Ἔσται (Lachmann $\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\theta\eta =$ wurde gestellt) — nach V. 27 u. Joh. 18, 28 vor dem Prätorium. Die Anklage der Juden wird nicht aufgeführt (blos bei Lukas). Sie liegt hier nur in der Frage des Pilatus: $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \delta\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \text{Ἰουδαίων}$; Der angemasssten Königswürde war Jesus, wie gesagt, mit politischer Wendung der vorigen Klage, beschuldigt. Auf das $\sigma\upsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ (26, 64) bezieht sich wahrscheinlich 1 Tim. 6, 13. — V. 12. Diese Anklagen der Juden sind nicht die, von denen die Erzählung hier ausging, sondern Anschuldigungen einzelner Handlungen, aus denen sie Beweise für die Hauptanklage ziehen wollten. Auch ohne ein Zeichen der Verachtung zu sein, musste hier Schwei-

gen eintreten, denn diese Beweise konnten nicht ohne Zeugnisse gelten und nicht ohne Erläuterungen zugestanden werden. — V. 14. *Πρὸς οὐδὲ ἐν ῥῆμα* (so die beglaubigste und recipirte Lesart) steht dem *πόσα* bedeutend entgegen: auf nicht Etwas von dem Vielen. *Ῥήματα* sind die Anklagen der Juden. — Bei Lukas und besonders bei Johannes 18, 33 ff. folgen nun manche Zwischenreden Jesu und des Pilatus. Aber Alle lassen den Pilatus von Anfang an auf die Rettung Jesu denken. Ausdrücklich sagt dieses auch Petrus AG. 3, 13, den Juden entgegen. Das Nichtachten einer politischen Anklage bei dem Römer ist nach Johannes daraus zu erklären, dass er sogleich den uneigentlichen Sinn jener Königswürde erkannte; dieser war ja der damaligen römischen Staatsphilosophie, dem Stoicismus, sehr geläufig. Eine frühere Bekanntschaft mit dem Auftreten Jesu lässt sich wohl nicht (mit Paulus) denken; denn die Römer bekümmerten sich sehr wenig um solche geistige Volksbewegungen unter den fremden Nationen.

V. 15. Wenn *κατά* hier in der gewöhnlichen Bedeutung steht (an jedem Feste), so muss *ἐορτή* die Bedeutung haben von *ἡ ἐορτή*, Paschafest. Denn wenigstens nach Johannes (aber gewiss, weil ja auch nur am Pascha der Procurator anwesend war) geschah diese Freilassung blos am Pascha. Die Evangelisten sind unbestimmt darüber: Matth. *εἰώθει*, Mark. *ἀπέλυε* u. *ἀεὶ ἐποίει*, Luk. *ἀνάγκην εἶχε*, Johannes scheinbar bestimmter 18, 39 *ἔστι συνήθεια ὑμῶν*. Es bleibt immer zweifelhaft, ob es jüdische oder römische Sitte gewesen sei. Das Wahrscheinlichste ist, dass es Anbequemung einer griechisch-römischen Sitte (an den Festen aller Götter, *θεσμοφόρια*, *lectisternia*, wurden die Gefangenen frei; übrigens ist zu unterscheiden: entlassen und Fesseln abnehmen für das Fest) an die Bedeutung des Paschafestes gewesen; dieses galt als Hauptfreudenfest und Befreiungsfest. Natürlich wurde

dabei vornehmlich derer gedacht, welche sich gegen die Römer vergangen hatten. Die christlichen Kaiser ahmten seit dem 4. Jahrh. für das Osterfest diesen Brauch nach (*abolitio*). — V. 16. Ἐπίσημος, im gangbaren Sprachgebrauch = *in-signis* Röm. 16, 7, hier im schlimmen Sinne = *infamis*; so hat es auch Joseph. *de bell. jud.* 2. 21, 1. *Antiqq.* 5. 7, 1. u. Andd. Bei Johannes und AG. 3, 14 heisst er ληστής und φονεύς. Markus und Lukas berichten, er sei in einem Auf-laufe, στάσις, gegen die Römer ergriffen worden. Βαραββᾶς, נְבִי נְבִי. Viele Handschriften, die gleichwohl von geringer Bedeutung sind, setzen Ἰησοῦν vor. Auch Origenes las dieses, erklärt es aber für häretisches Einschiebsel. Wenn das Ἰησοῦν auch aus V. 17 zufällig hereingekommen sein könnte, so kann dieser Name doch dem Manne wirklich an-gehört haben und Pilatus gerade durch diese Namenähnlichkeit dazu gekommen sein, diese Wahl freizugeben. So auch Fritzsche. — V. 17. Συνηγμένων αὐτῶν wird gewöhn-lich auf das Synedrium bezogen; aber sowohl die Erzählung vorher (V. 12) als auch V. 20 zeigt, dass vielmehr das Volk (ὄχλος) gemeint sei, welchem ja nach V. 20 die Entscheidung zustand. „Wie sich das Volk gesammelt hatte.“ Τὸν λεγόμε-νον Χριστόν — dieser, nicht passend erwähnte, Name, wenn Pilatus Jesum retten wollte, wird wohl nur als der wieder-holt, von welchem die Anklage hergenommen worden war. — V. 18. Διὰ φθόνον, auch b. Mark., entweder wie bei Joh. 12, 19 Neid oder (*invidia*) Hass aus Parteilichkeit. V. 19. Bei Matthäus allein. Steigerung von Pilatus' In-teresse. Doch muss, gemäss dem καθημένου ἐπὶ τοῦ βήματος (während er sass), das ἀπέστειλε wie das ἦδει V. 18 schon vor die Erzählung V. 17 gehören, sodass dieses verursacht worden sei durch die zusammenwirkende Meinung des Pila-tus und seiner Gattin. Unstatthaft (Stroth in *Eichhorn's Repertor.* 9, 139) ist's, Interpolation anzunehmen: die Erzäh-

lung, der Glaube des heidnischen Weibes an Träume und selbst das Interesse für die blutigen Geschäfte ihres Gatten, hat ganz geschichtlichen Charakter. Aber der Evangelist will gewiss diesen Traum als gottgesendet darstellen. Heidn. Traum auch 2, 12. Die christliche Legende, *Ev. Nicod. 2*, nennt die Frau Procla, später Claudia Procula; sie ist unter die Heiligen der griechischen Kirche aufgenommen. Καθημένον — βήματος also: während er schon sass; denn auch das Vorige, wenigstens V. 17, geschah auf diese Weise. Βῆμα: tribunal, Altan oder Sitz auf ihm (*sella curulis*). Μηδέν σοι καὶ — s. z. 8, 29: mache dir nichts mit ihm zu thun, feindselig — verurtheile ihn nicht. Denn dieses wäre es ja gewesen, was Pilatus mit Jesus zu thun gehabt hätte. Auch das πολλά ἔπαθον ist ganz römisch. Es ist ein Traum gemeint, welcher ängstete oder erschreckte, sich aber nicht gerade auf die Person Jesu bezog; denn es ist doch wahrscheinlich, dass die Römerin keine Kenntniss von diesen jüdischen Ereignissen gehabt habe, und gewiss, dass sie Nichts voraus wusste von dem heutigen Process. Es ist die Rede von einem Traum jener Art, einem ängstlichen, welchen die Römerin jetzt eine Beziehung auf Jesus und auf sein Geschick gab.

V. 20. Ἀπολέσαι weniger als θανατοῦν. Es ist das Negative — umkommen lassen, indem sie die Befreiung des Andern forderten. Wahrscheinlich ist's, dass nach der ersten Frage V. 17 keine Antwort erfolgt sei, weil im Volke noch eine Partei für Jesus war; wiewohl V. 18 u. 19 Zwischensätze sind. Jenes aber ist wahrscheinlich wegen des ἀποκριθεὶς V. 21. Ἀποκρίνεσθαι ist hier: wieder anheben. — V. 22. Das τί οὖν u. s. w. fragt gewiss nicht über den Grad der römischen Strafe (Geisselung oder Kreuzestod), sondern darüber, ob römische Strafe verhängt oder die Strafe an das Synedrium zurückgegeben werden solle. Σταυρωθήτω bezeichnet demnach das Erste, römische Strafe. Also

eine besondere Bösartigkeit liegt nicht in diesem Zurufe der Juden. Denn die Kreuzesstrafe war von den ältesten Zeiten her zu Rom Strafe an fremden Sklaven und in den Provinzen die gewöhnliche, öffentliche; nur das römische Bürgerrecht befreite von ihr, daher sie auch nicht an Paulus vollzogen wurde. Just. Lipsius *de cruce*. Antv. 1595 (Amstel. 1670). Der Kreuzestod aber war nicht jüdische Strafe. Nach 4 Mos. 25, 4 u. 2 Sam. 21, 9 ff. fand Aufhängen, nach 5 Mos. 21, 22 f. u. Jos. 8, 29 Aufhängen von Leichnamen Statt. — V. 23. *Τί γὰρ κακὸν ἐποίησε;* — kein Zeugniß der Unschuld, sondern Forderung einer bestimmten, begründeten Anklage. *Περὶ σῶς*, ihr Recht fordernd. Aehnliche Schilderung AG. 22, 22 f.

V. 24. *Θόρυβος* 26, 5: Volksauflauf. Dieser war am Paschafest gewöhnlich und gefährlich. *Μᾶλλον*, nicht *μείζων*. Das Bisherige also wird nicht als Auflauf gerechnet. Das Händewaschen des Pilatus hat Matthäus allein. Es ist nicht nachgewiesen worden, dass eine solche Cerimonie bei den Römern gewöhnlich mit Urtheilssprüchen zum Tode verbunden gewesen sei — so dass die Juden der Handlung des Pilatus eine Deutung ihrer Art beigelegt hätten. Bei ihnen war dieses Händewaschen etwas Bildliches; vgl. 5 Mos. 21, 6 u. Ps. 26, 6. Es liegt in der Sache aber nichts Ungewöhnliches, wenn Pilatus sich als genöthigt betragen sollte. *Lustrationes expiatoriae* bei unvorsätzlichen Tödtungen waren im römischen Gebrauche. *Ἀθῶος ἀπὸ τ. αἵμ.* LXX 2 Sam. 3, 28, *καθαρὸς ἀπὸ τ. αἵμ.* AG. 20, 26. *Αἷμα* wie 23, 30 Blutschuld. *Τοῦ δικαίου* ist zweifelhaft; Lachmann setzt es in Klammern. Es ist auch zu stark (Paulus), da doch ein Todesurtheil gesprochen war. *Ἵμεῖς ὄψεσθε* s. V. 4. — V. 25. „Blut komme,“ vgl. 23, 35 (2 Sam. 1, 16. Jer. 51, 35), die Schuld des vergossenen räche sich an uns. *Καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν*, der Juden natürlich; es ist an eine Bestra-

fung der Kinder mit den Aeltern zu denken. — V. 26. Ἀπέλυσε und φραγελλώσας παρέδωκε: richterliche Sprache; dem Richter ist dieses Alles unmittelbar beigelegt. Die Geisselung bestand bei den Römern sowohl als eigene, geringere Strafe (so nahmen es Lukas und Johannes 19, 1, als habe Pilatus durch die Geisselung die Juden begnügen wollen; daher sie bei diesen Evv. früher vollzogen wird), als auch verbunden mit der Hinrichtung. Heyne *cur virgis caesi Romanorum more qui mox percutiendi essent?* (Gott. 1784) in *Opuscc.* 3, 184 ss. Φραγελλοῦν (oben 20, 19 u. b. Joh. μαστιγοῦν) = *flagellare*. Παρέδωκε nicht αὐτοῖς, was hier von Einigen beigelegt wird, sondern den Römern. Diese erscheinen hier also zuerst; daher V. 27 στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος. Nach Josephus *de bell. jud.* 6, 5 u. 2, 13. 7 bestand das römische Heer in Judäa meist aus Syrern; demnach zeigen diese Soldaten auch mehr Bekanntschaft mit jüdischen Volksmeinungen. Nach Walther's Sammlungen durften die römischen Todesurtheile erst zehn Tage nach dem Spruche vollzogen (Sueton *vit. Tiber.* 75) und in der Regel musste dem Cäsar erst geschrieben werden. Indess ist die Frage, ob dieses in den Provinzen so streng gehalten worden sei, und wenigstens bei *latronibus* geschahen immer Ausnahmen. — V. 27. Πρατώριον, Haus des Pilatus, ehemals des Herodes bei der Burg Antonia. Joh. 18, 28. AG. 23, 35. Συνήγαγον, nicht zur Verhöhnung, sondern für die Kreuzigung. Σπεῖρα = *cohors*. Joseph. a. O. 2, 15. Eine solche (über 600 Mann) war gewöhnlich zu Jerusalem beim Feste. — Die jüdischen Diener 26, 67 f. hefteten sich mit ihrem Hohne mehr an den Prophetennamen; die Römer mehr an den königlichen: doch traf dieser Hohn ebenso sehr die Juden selbst als Jesum. Verstatlet war ein solcher Hohn bei den zum Tode Verurtheilten. Ἐκδύσαντες lect. rec.; Viele, auch der Cod. Vatican., Chrysostomus und Lachmann, lesen ἐκδύσαν-

τες, neben περιέθηκαν ganz überflüssig. Vielmehr: sie nahmen ihm das Obergewand, welches sie ihm nach V. 31 beim Gange zur Kreuzigung zurückgaben. Κόκκινος, *coccineus*, Hebr. 9, 19. Apok. 17, 3. Dasselbe Gewand heisst bei Mark. u. Joh. πορφυροῦν. Doch jenes κόκκ. scheint richtiger zu sein; es ist ein geringerer Färbestoff. Χλαμύς war das eigentliche Wort für das kurze runde Oberkleid der römischen Soldaten; daher heissen diese *chlamydati* bei Plautus. Es wird auch *sagum* und *paludamentum* genannt. Wahrscheinlich ist diese κοκκίνη χλαμύς vom Mantel eines Soldatenanführers zu verstehen. — V. 29. Στέφανον ἐξ ἁκανθῶν nicht gerade Dornenkrone; wenigstens geschah diese Bekleidung hier nicht zum Schmerze, sondern nur zum Hohne. Στέφανος ist vielleicht nur ein Kranz, wie bei Imperatoren; ἁκανθα ist der allgemeine Name für sprödes, spitziges Gewächs (ἀκῆς ἄνθος), vielleicht hier nur dürres Reis bedeutend. Michaelis (*Neue orient. Biblioth.* 1, 186) schrieb ἀκάνθων von ἁκανθος, welches der Name einer gemeinen Pflanze (Bärenklau) ist. Ἐπέθηκαν gehört zu ἐπὶ τ. κεφαλὴν und ἐπὶ τ. δεξιάν. Bei'm Zweiten gilt es nur mit dem einfachen ἔθηκαν (Zeugma). Κάλαμος: scepterartiges Rohr. Ἐνέπαιζον, eben durch das γονυπετεῖν und λέγειν. — V. 30. Das Mittel der Beschimpfung wird es zugleich für die Mishandlung. — V. 31. Ἀπάγειν, Mark. ἐξάγειν. Die Römer sagen *ducere*, *abducere*, *deducere*. Das Bekleiden mit den eigenen Kleidern war gewöhnlich; sie gehörten (s. d. Folg.) den Vollstreckern des Urtheils an. Schon Euthymius bemerkt, dass zu dem höhrenden Aufzuge auch jene sogenannte Dornenkrone gehört habe, also ebenfalls diese mit abgelegt worden sei bei dem Gange zur Kreuzigung —: anders als die gewöhnliche Meinung und Darstellung es giebt.

Mark. 15, 1 — 20.

Er berichtet nur wenig anders als Matthäus.

V. 1. Καὶ ὅλον τὸ συνέδριον gehört zum Nachsatze. Das Synedrium habe Jesum begleitet zum Pilatus. — Nach V. 3 setzen Viele (nicht d. text. rec.) hinzu: αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο, wie bei Matthäus. Hier liegt es aber in der neuen Frage des Pilatus. — V. 7. Συστασιασταί ist späteres Wort, das sich auch bei Josephus einmal (*Antiqq.* 14. 2, 1) findet; doch lesen in unserer Stelle Viele, auch Lachmann, στασιαστῶν, was auch hier allein stünde. Μετὰ τῶν — οἵτινες — scheint auf ein bekanntes Ereigniss hinzudeuten. Paulus vermuthet den Auflauf, von welchem Josephus a. O. 18, 4 redet, auf den vielleicht auch Lukas 13, 1 deutet. Das φόνον ποιῆσαι machte wohl bei den Juden allein die Schuld bei der Sache aus; daher erwähnt, indem dem Barabbas zu Ungunsten gesprochen werden soll. — V. 8. Hier geschieht vom Volke die Forderung, dass ihnen ein Gefangener freigegeben werden solle. Wahrscheinlich findet Markus hierin eine Geneigtheit des Volks für Jesum, und darum auch richtet sich die Frage des Pilatus V. 9 nur auf diesen. Ἀναβοήσας rec. (lautaufrufend); dagegen lesen Viele der wichtigsten Zeugen (d. Hauptcodd., Verss., auch d. Vulg. u. Luther) ἀναβάς, was Lachmann in den Text aufgenommen und Dav. Schulz gebilligt hat. „Heraufkommend“ = συνηγμένων b. Matth. Dieses ist auch gewiss richtig; es war ja von der Gegenwart des Volks noch gar nichts gesagt worden. Das πάλιν ἔκραξαν V. 13 hat wohl zum ἀναβοήσας Anlass gegeben. Aber dieses πάλιν bezieht sich auf den vom Schriftsteller übergangenen, V. 11 nur angedeuteten, ersten Ruf des Volks, den welcher um Barabbas bat. — V. 9. Τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων wie τὸν Χριστόν b. Matth. So V. 12 ὃν λέγετε, sich römisch verwahrend, dass er den Namen König der Juden gebraucht. — V. 11. Ἀνέσεισαν stärker als ἀνέπεισαν b. Matth., was auch hier mehre Zeugen haben, doch nicht bedeutende. Ἀνασεῖν tumultuarisch, Luk. 23, 5. —

V. 13. Πάλιν ἔκραξαν bezieht sich, wie gesagt, auf das übergangene Geschrei, dass Barabbas freizusprechen sei. — V. 14. Περισσῶς hat die neuere Kritik für d. lect. rec. περισσοτέρως aufgenommen. Jenes findet sich auch bei Matthäus, und dorthin, und weil kein Positivus vorhergegangen, konnte leicht περισσῶς entstehen statt περισσοτέρως. So auch Fritzsche.

V. 15. Bedeutend und wahr ist's, dass Pilatus nur dem Volke habe zu Gunsten sein wollen. Ἰκανὸν ποιεῖν ganz = *satisfacere*. — V. 16. Hier geschieht das Zusammenrufen der Cohorte wohl wie zur Verhöhnung des Gefangenen. Ἐσω τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστὶ πραιτώριον — im Ganzen (nur in den ersten Worten herrscht einige Verschiedenheit) haben die Griechen immer so gelesen; die Lateiner dagegen oft πραιτώριον (d. Vulgata: *in atrium praetorii*). Dann wäre πραιτώριον wie b. Matth. das Haus des Pilatus. Aber dieses Haus konnte nicht αὐλή heißen, welches freilich Paulus und Fritzsche in der Bedeutung *palatium* nehmen. Die recepta ist gewiss richtig: das Innere heisst πραιτώριον, dieses Wort nämlich vom Ort der Wache hier gebraucht, und diese Bedeutung ist sicher. „In das Innere des Hofes, welches ist, oder: wo ist, das Prätorium.“ — V. 18. Ἀσπάξεσθαι von ehrerbietiger Begrüssung, ganz wie *salutare*. — V. 19. Τιθέναι γόνατα Matth. 26, 51.

Luk. 23, 1—25.

Dieser hat mehr Eigenthümliches.

Lukas scheint von Anfang an das Volk in Verständniss mit dem Synedrium darzustellen. So werden sie V. 4 und 14 zusammen genannt. Daher auch V. 1 ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν wohl wie V. 17 παμπληθεὶ von den Juden überhaupt, nicht blos vom Synedrium zu verstehen ist. — V. 2 giebt Lukas allein die Anklage. Sie ist sehr wahrscheinlich. Aehnlich die gegen Paulus AG. 24, 5. Es sind drei zusammen-

hängende Klagen: 1. Erregung von Unruhen im Volke, 2. Verhindern der Abgaben an die Römer, 3. Anmassung der Königswürde. Διαστρέφειν AG. 13, 8. Zu τὸ ἔθνος fügen Lachmann u. Andd. ἡμῶν bei. Ἔθνος ist mehr das Volk in seiner politischen Bedeutung, λαός das in der Erscheinung, numerisch. Φόροι Röm. 13, 7. Hier umfasst es wohl Beides, τέλος und κῆνσος Matth. 17, 25. Χριστὸν βασιλέα: das zweite soll den Begriff von Χριστός vor den Römern erklären. — V. 4. Αἴτιον εὖρ., Joh. 18, 30. 19, 4. 6 αἰτίαν, crimen. Lukas scheint im ἐπερωτᾶν V. 3 mehre Reden zwischen Jesus und Pilatus vorauszusetzen, deren Hauptgegenstand nur gewesen, ob er Judenkönig sei. Hierauf deutet auch ἀνακρίνας V. 14. Solche Reden finden sich bei Johannes; und aus ihnen schloss Pilatus, dass Jesus schuldlos sei.

Die Erzählung V. 5—17 blos bei Lukas. Sie hat volle innere Wahrscheinlichkeit und beruht daher gewiss auf einer richtigen Tradition. Da es eine Nebensache, Episode, war, konnte sie in der Gesamtttradtion leicht zurücktreten.

V. 5. Ἐπισχύειν entweder: instare, darauf beharren, oder: an ihn andrängen. „Regt das Volk auf, in ganz Judäa umher lehrend, indem er von Galiläa begonnen hat bis hier.“ Διδάσκων = ἀνασείων. Judäa hier in der älteren Bedeutung, welche mit Herodes d. Gr. aufhörte (so 1, 5), denn Galiläa wird hier dazu gerechnet. Ἔως ὧδε zu ἀρχάμενος, elliptisch, wie Matth. 20, 8. AG. 1, 22. „Anlangend von da, kommend bis.“ Galiläa wird wohl absichtlich erwähnt, als bekannte aufrührerische Provinz. — V. 6. Ἀκούσας Γαλιλαίαν, das Uebrige überhörend. — V. 7. Ἐξουσία Ἡρ., Gebiet des Herodes Antipas. Pilatus weist auf des Herodes Urtheil zurück, zum *forum originis* vom *forum delicti*. Καὶ αὐτόν, wie Pilatus. — V. 8. Ἦν θέλων: hatte fortwährend gewünscht. Ἐξ ἱκανοῦ, 8, 27 ἐκ χρόνων ἱκανῶν; auch hier

liest Lachmann ἐξ ἱκανῶν χρόνων. Wunder, Gegenstand der Neugierde. Frühere Reden und Beschlüsse in Bezug auf Jesum s. 9, 9. 13, 31. — V. 9. Die Fragen waren wahrscheinlich populäre Streitfragen aus den heidnischen Schulen. — V. 10. *Εὐτόνως*, *acriter*, AG. 18, 28. — V. 11. Ob dieses nun im Zusammenhange mit der Anklage geschehen, in Bezug auf die angemassete Königswürde, oder ob Herodes auf jene Klage gar nicht Rücksicht genommen: können wir nicht bestimmen. Von der Verböhnung durch das Syhedrium und durch die Römer erzählt Lukas nichts, nur 22, 64 f. von der durch die jüdische Wache und hier von der durch Herodes und seine *στρατεύματα*, *satellites*. *Δαμπράν* übersetzt die Vulgata richtig *canditam* (AG. 10, 33). Weiss war der altisraelitische Kriegsschmuck; Joseph. *de bell. jud.* 2. 1, 1 ἐσθῆτα λευκὴν μεταβ. „Zurücksenden“ ohne Spruch (vgl. V. 15): nicht sollte diese Bekleidung so Etwas symbolisch ausdrücken. — V. 12. „An diesem Tage — denn früher waren sie Feinde gewesen.“ Oder im *προῦπῆρχον* liegt: lange her schon. Natürliche Misverhältnisse fanden Statt zwischen den Provinzialkönigen und den römischen Statthaltern. Hier ist's eine negative Nöthigung für sie, einmal Freunde zu sein, weil Keiner in der mislichen, bedenklichen Sache entscheiden wollte. Also nur anscheinend wurden sie Freunde, denn Einer schob die Sache dem Andern zu. — V. 13. *Ἀρχοντες*, Luk. u. Joh., Mitglieder des Syhedrium. — V. 14. *Ἀνακρίνειν* hier vielleicht mehr in bürgerlicher Bedeutung als sonst (12, 19. 24, 8). Nachuntersuchen des Richters nach dem *praejudicium*, *elogium*. *Ἐνώπιον ὑμῶν* — b. Joh. geschehen diese Gespräche zwischen Petrus und Johannes im Inneren des Hauses. — V. 15. Der erste Satz ist sehr verschieden gelesen worden. Der text. rec. hat: *ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν*. Sehr beglaubigt ist auch: *ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτόν πρὸς ἡμᾶς*. Das Erste

ist richtiger und von den Neueren, auch von Lachmann, beibehalten. Geändert wohl, weil man ἀναπέμπειν wie V. 11 nahm: zurücksenden. Aber es ist: hinaufsenden. Ἔστι πεπραγμένον vgl. AG. 25, 25. — V. 16. Παιδεύειν s. v. a. *castigare, coercere*.

Eine Frage über das Loslassen findet sich nicht bei Lukas: ob nun V. 17 ächt sei oder nicht. Lachmann hat ihn eingeschlossen. — V. 18. Αἶρε, gewöhnlicher Ruf: *tolle*, weg mit ihm. — V. 20. Προσφωνεῖν und ἐπιφωνεῖν b. Luk. gewöhnlich, von der Rede an das Volk (AG. 21, 40. 22, 4) und dem Volksrufe (a. O. 12, 22. 22, 24). — V. 23. Ἐπικεῖσθαι: *instare*; 5, 1 u. oft b. Joseph. — V. 24. Ἐπικρίνειν (vgl. V. 14 ἀνακρ.), im richterlichen Gebrauche. — V. 25. Θέλημα (Eph. 2, 3 u. o.): Gelüst.

Kreuzigung Jesu.

Matth. 27, 32—56. Mark. 15, 21—41. Luk. 23, 26—49.

Matth. 27, 32—56.

V. 32. Ἐξέρχεσθαι gewöhnliches Wort bei Hinrichtungen, *extra portam* auch bei den Römern. Vgl. 4 Mos. 15, 36. 1 Kön. 21, 13. AG. 7, 58. Hebr. 13, 20. „Von Cyrene“ in Libyen. Dort lebten Juden (AG. 2, 10); eine cyren. Synagoge war in Jerusalem (a. O. 6, 9); es werden bald Christen von Cyrene erwähnt (a. O. 11, 20. 13, 1). Zwar ist aus Markus („Vater des Rufus“ vgl. Röm. 16, 13) mit Schein geschlossen worden, dass die Familie dieses Simon sich zu Jesu bekannt habe: aber sein Aufgreifen geschah gewiss nur zufällig. Markus und Lukas sagen, dass er zufällig vom Felde kam; dieses ist aber keineswegs von Landgeschäften zu verstehen (es war ja Pascha), sondern wohl von ländlicher Wohnung zum Feste. Joh. 19, 17 hat allein Nichts hiervon. Ἀγγαρεύειν 5, 41. Das Kreuztragen (*sub*

furca in supplicium agere) kam dem Missethäter zu, sonst, wo die Kraft desselben versagte, den Urtheilsvollstreckern, welche es hier dem jüdischen Manne auflegten.

V. 33. „An den Ort, welcher Golgotha heisst d. i. Stäte des Schädels.“ Ohne Zweifel gewöhnlicher Ort römischer Hinrichtungen; die jüdischen geschahen im Thale Hinnom. *Ὁ ἐστὶ* giebt statt *ὅς ἐστι* die neuere Kritik; aber dann ist passender mit Lachmann zu stellen: *καὶ τόπος λεγόμενος*. *Λεγόμενος* wird aus dem *λεγόμενον* wiederholt. Also: Golgotha genannt, d. i. Schädelstätte genannt. Gülgolet, Gülgolta, Gülgota. *Τόπος κρανίου* erklären Matth., Mark. u. Joh. Lukas allein wörtlich *κρανίου*. Blos *κρανίου* müsste der Platz (Paulus u. Andd.) von seiner Gestalt heissen (so ein Uebungsplatz, *κρανίου*, bei Korinth). Aber jene Uebersetzung ist gewiss die richtige. Doch der Name entstand nicht von den umherliegenden Schädeln, sondern *Schädel* bedeutet zerstörte Glieder; also Stäte, wo solche begraben sind, oder Ort der Zerstörung. Der Ort heisst noch *Calvaria* (= *κρανίου*). Er wurde sammt der angeblichen Grabstätte und der Stelle der Kreuzauffindung durch Helena überbaut; diese drei Orte wurden seit dem 11. Jahrh. in Einem Gebäude umschlossen. — Man zweifelt darüber, ob dieses die rechte Stelle des Todes Jesu sei. Vornehmlich durch den deutschen Buchhändler Korte (*Reise nach d. gel. Lande*. Altona 1741, in *Paulus Samml. d. merkw. Reisen in d. Or.* 2. Th.) wurde der Zweifel angeregt; denn jene Stellen liegen innerhalb der heutigen Stadtmauer. Scholz (*de Golgothae et Jesu Christi sepulcri situ*. Bonn 1825. 4): die Stelle des Grabes sei richtig, nicht die der Kreuzigung. Gegen Korte's Meinung, der auch Winer (*Bibl. Realwbtch* unt. *Golg.* u. *Jos. v. Arim.*) beistimmt, sind v. Raumer (*Palästina* 261 ff.), v. Schubert (*Reise in d. Morgenland* 2, 503 ff.) u. Andd. — Die Vertheidiger der alten Tradition

machen geltend, dass die gegenwärtige Stadtmauer erst ein Jahrzehend später zur Erweiterung der Stadt unter Claudius gezogen worden sei; vgl. Josephus *de bell. jud.* 5. 4, 2. Der Ort der Kreuzigung, nahe bei der Stadt (Joh. 19, 20), und das Grab daneben (a. O. 41 f.) seien mit hineingezogen worden. Die Tradition aber leite darum sicher auf die Stelle hin, weil Hadrian sie absichtlich durch einen Tempel der Venus überbaut habe, welchen Helena dort fand. — V. 34. „Essig mit bitterem Beisatz.“ *Ὁξος* rec. Andere (Lachmann) lesen *οἶνον*. *Ὁξος* braucht nicht die eigentliche Bedeutung zu haben, so wenig als *χολή*, wie auch Markus an dessen Stelle Myrrhen hat, *οἶνον ἐσμυρνισμένον*, *myrrhatum* — mit Balsam, Gewürz. Beide Worte Ps. 69, 21, und in die Leidensgeschichte webt Matthäus gern alttestam. Worte, Bilder ein. Lukas scheint einen Hohn in dieses erste Darbringen zu legen. Matthäus berücksichtigt wahrscheinlich, wie es auch wohl war, die alte Sitte (Sprüchw. 31, 6 u. b. Römern), den Missethättern vor der Hinrichtung Berausches darzureichen. Daher auch bei'm zweiten Darreichen V. 48 kein Beisatz erwähnt wird. *Οὐκ ἤθελε* — weder als Missethäter noch im bewusstlosen Zustande sterben wollend.

V. 35. Die Weise der Kreuzigung wird bei Keinem der Evangelisten genauer beschrieben. Sie setzen dieselbe aus der bestehenden, bekannten Sitte voraus, und überhaupt eilen sie über das Aeusserliche in diesen letzten Scenen hinweg. Die Frage über das Verletzen der Füße (Aufnageln) in der Kreuzigung wurde von Paulus, anfangs mit Beziehung auf das Auferstehungswunder, erhoben und in Gang gebracht. Vgl. dess. *Memorabilien* 1792. 4, 36 ff. u. *Exeg. Handb.* 3, 662 — 754. Dagegen für Aufnagelung sind Bähr, Hug u. Andd. Vgl. Hase *d. Leben Jesu* (3. Aufl.) 204. In den Evangelien ist Johannes 20, 25. 27 bestimmt für eine Verletzung, Durchbohrung nur der Hände. Bloss Lukas 24,

39 spricht von Händen und Füßen. Auch die Legende Sokrat. *hist. eccl.* 1, 17 (vgl. Sozomen. *hist. eccl.* 2, 1) spricht nur von zwei aufgefundenen Nägeln; doch Eusebius hat die ganze Legende nicht. Die römischen Hindeutungen auf den Act der Kreuzesstrafe lassen auch den Leib auf einem *sedile*, *πῆγμα*, *cornu*, inmitten des Kreuzes ruhen und erwähnen keine Durchbohrung der Füße. Allerdings hat zu der gewöhnlichen kirchlichen Darstellung vornehmlich die Deutung von Ps. 22, 16 beigetragen. — *Διμερίσ. τὰ ἱμάτια αὐτοῦ*, *spolia*. Die Vertheilung der *pannicularia* wurde durch Hadrian abgeschafft. Johannes spricht genauer von vier Theilen und dass nur über das Unterkleid das Loos geworfen worden sei. Auch Markus hat wie Matthäus *τὰ ἱμάτια* und dass das Loos über alle geworfen worden. Matthäus hat wohl auch hier die Stelle (s. z. V. 34) in die Erzählung gewebt, LXX Ps. 22, 18, die bei Joh. 19, 24 ausdrücklich citirt ist. Auch bei Matth. steht nach V. 35 die Stelle des Psalm im gewöhnlichen Texte, doch die neuere Kritik verwirft dieselbe sammt den Einführungsworten. Dort im Psalm ist von räuberischen Anfällen die Rede. — V. 36. *Ἐτήρουν* — *cruces asservare*, Petronius.

V. 37 f.: eine nachgebrachte Erzählung, wie die Evangelisten in Allem hier eilen. Wassenbergh (*de transpositione in N. T.*, an Valckenar. *Sell. e scholis* 2, 31) versetzt die Verse folgender Massen: 33. 34. 37. 38. 35. 36. 39. *Ἐπέθηκαν* — die Aufschrift war nach Joh. durch Pilatus gefertigt. *Αἰτία γεγραμμ.*, Mark. *ἐπιγραφὴ αἰτίας*: Angabe der Schuld. Die Aufschrift ist bei allen Vier verschieden. Die Kirche gebraucht gewöhnlich die ausführlichste, die bei Johannes. Der Brauch war römisch; die Aufschrift hiess *titulus crucis* (Joh. 19, 20 *τίτλος*), vgl. Sueton. *Calig.* 32. Es liegt kein Spott gegen die Juden in jener Aufschrift, sondern die Angabe der Klage, wie V. 17 u. 22. — *Ἀηστὰί*

wohl von der Art wie Barabbas. Josephus *de bell. jud.* 2, 12 erwähnt, dass unter Felix ἄπειρον πλῆθος ληστῶν gekreuzigt worden sei. „Zur Rechten und Linken,“ nach 20, 21 wahrscheinlich ein Hohn, doch nur der Kreuzigenden.

V. 39. Οἱ παραπορευόμενοι, des Schauspiels wegen; denn wenn es ein Paschatag war, lassen sich nicht viele in Geschäften Vorbeigehende denken. Κινοῦντες τ. κεφ., auch b. Mark., gewiss nach Ps. 22, 7 (πάντες οἱ θεωροῦντες — ἐκίνησαν κεφαλὴν) vgl. Jer. 18, 16 (κιν. τ. κεφαλ.). — V. 40. Ὁ καταλύων u. s. w. 26, 61. Vielleicht ist nach diesen jüdischen Anwendungen der Worte Jesu die Deutung entstanden, welche später die Jünger von ihnen machten, Joh. 2, 21. Τίς τοῦ θεοῦ (V. 43) = βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ V. 42. Es wird auf die messianische Wunderkraft und Unverletzbarkeit hingewiesen. — V. 41. Ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμμ. (Mark.) κ. πρεσβ., dabei oft noch (Matthäi, Fritzsche) καὶ Φαρισαίων. Die ἀρχιερεῖς werden hervorgehoben; also waren sie vielleicht mit einem amtlichen Charakter anwesend, als Abgeordnete des Synedrium. — V. 42. Ἐσωσε ironisch oder als Frage. Ebenso, wenn βασιλεὺς Ἰσρ. ἐστὶ ohne εἰ (was Einige auslassen) gelesen wird. Statt der rec. αὐτῷ (Lachmann) lesen Manche ἐπ' αὐτῷ (Griesbach, Scholz) oder ἐπ' αὐτόν (Fritzsche). — V. 43. Πέποιθεν — θέλει αὐτόν ganz nach Ps. 22, 8 vgl. Weish. 2, 18. Die alexandr. Uebers. hat dort ein wenig anders. Also: ganz jene alten Scenen hätten sich erneut. Θέλει αὐτόν: ihn liebt. 1 Sam. 18, 22 θέλ. ἐν τινι. Wenn ὁύσασθαι hinzuzuverstehen wäre (Fritzsche), würde αὐτόν nicht dabeistehen. Εἶπε γάρ — in diesem Bekenntniss liege doch gewiss eine Liebe Gottes zu ihm. — V. 44. Τὸ αὐτό: auf gleiche Weise. Ὡνειδίζον αὐτόν (neuere Krit.; der Accusat. sonst gewöhnlich von Gegenständen; vgl. 11, 20) statt rec. αὐτῷ. Bei Lukas wird diese

Lästerung auf Einen beschränkt. Sie lästerten, weil sie ihre Befreiung von ihm erwartet hatten.

V. 45. Die drei Evangelien stimmen in dieser Zeitangabe für die Finsterniss (sechste Stunde) zusammen. Nach Markus begann die Kreuzigung um die dritte Stunde. Also jene Verfinsterung erfolgte um die Mitte der Kreuzigung (um die zwölfte Stunde nach unserer Stundenrechnung). Johannes 19, 14 aber lässt die Kreuzigung um die sechste Stunde geschehen. Hiernach ist auch b. Matth. oft ἐννάτης gelesen worden. Möglich, dass Johannes nach römischer Tagesberechnung, von Mitternacht an, gezählt habe. Σκότος ἐπὶ πᾶσαν τ. γῆν b. allen Dreien. Schon Origenes z. St. sagt, es sei keine Sonnenfinsterniss anzunehmen, zur Zeit des Vollmondes, am Paschafest. Auch das ἐπὶ πᾶσ. τ. γῆν ist dagegen, welches hier gewiss nur auf das jüdische Land geht. Vielmehr ist die Rede von einer Luftverfinsterung, und wahrscheinlich als Anzeige des Erdbebens 24, 29 vgl. Apok. 6, 12. 9, 2. J. A. Grausbeck *Ausführl. Untersuchung üb. d. Finsterniss beim Tode J.* Tüb. 1835. Tertullianus (*Apol.* 21) und Origenes (*c. Cels.* 2, 33) berufen sich auch auf heidnische Nachrichten von einer wunderbaren Tagesverfinsterung im Orient um diese Zeit, welche Phlegon von Tralles, Hadrian's Freigelassener, in seinen *Chronicis* erwähnt. Nach des Eusebius *Chronicon* (z. Olymp. 202) spricht dieser aber nur von einer Sonnenfinsterniss dieses Jahres.

V. 46. Diesen Ausruf giebt auch Markus in seiner ursprünglichen Form. Die Worte hatten an sich keine besondere Bedeutung, Feierlichkeit. Aber sie erhielten solche, weil sie Jesus gebraucht hatte. Oder die Tradition behielt die Worte bei, weil nach V. 47 sich ein Misverständniss an sie anknüpfte. Sie geben einen alterthümlichen tiefen Ausdruck von Schmerz. Daher dürfen sie weder in schroffer Wortbedeutung genommen (Celsus, Julianus), noch dog-

matische Fragen auf sie gebaut werden. Gottes Gegenwart und Entfernung sind nur äusserliche Vorstellungen und bedeuten Geborgenheit und Elend. Die Meinung Vierter, auch Neuerer, dass Jesus den ganzen 22. Psalm gesprochen habe, ist gewiss unrichtig; doch mag es sein, dass er, jene Anfangsworte sprechend, zugleich das Ganze des Psalms in Gedanken gehabt, übersehen habe. Die hebräisch-aramäischen Worte (b. Matth. u. Mark.) werden in den Handschriften, durch die Urkunde der Abschreiber, sehr verschieden geschrieben. Der textus rec. giebt das Beglaubigteste: *ἡλί ἡλί* (Mark. *ἐλωῖ*, syrische Form; LXX Richt. 5, 5), *λαμὰ σαβαχθανί*. Lachmann schreibt *λημά* (nach Cod. Vatic.) = *נמִי*, ohne Auctorität *ἡλί* und ohne Grund *σαβακθανί*. *Σαβαχθανί* aramäisch, *שבש* für *עבש*. *Ἰνατί* hebraisirend, nicht gerade: warum, sondern: wie so sehr. — V. 47. Matthäus hat dieses und das Folgende ganz mit Markus. *Τινὲς τῶν ἐκεῖ ἐστώτων*, Leute des Volks ohne Zweifel, nicht Römer. *Φωνεῖν* wie Joh. 4, 16 and.: herbeirufen. „Den Elia,“ welcher bei der messianischen Erscheinung anwesend und wirksam gedacht wurde (16, 14. 17, 10). Dieses hier wird wohl nicht erwähnt als verhöhnend, sondern als Beweis bleibender guter Meinung von Jesus. Statt *Eli* verstand man *Elijah* oder *Elijahu*; doch dieser Name war wohl stets abgekürzt im Volksgebrauche.

V. 48 f. *Εἷς ἐξ αὐτῶν* und *οἱ λοιποί*, eben von diesen Menschen. Daher was V. 48 geschieht, geschehen soll, um den Hinsterbenden für die Zeit der Eliaerscheinung zu erhalten; dagegen die Anderen seine Erhaltung einem Wunder überlassen. Bei Joh. 19, 28 der Ruf vorher: Mich dürstet! Auffallend ist's, dass man nicht bemerkt hat, dass bei Todesarten dieser Art, wegen der inneren Anspannung, Trinken den Tod giebt. „Schwamm — mit Essig — tränkte.“ *Κάλαμος*, wie gewöhnlich: kurzes Rohr oder Stab. Die Kreuze

waren meist niedrig, nicht über Mannes-Länge. "Αφες: leiste ihm keine Hülfe. — Zwischen V. 49 und 50 wurde in der Kirche oft der Vers aus Joh. 19, 34 gestellt mit geringfügigen Abänderungen: „ein Anderer durchbohrte ihm die Seite mit der Lanze, und es ging Blut und Wasser heraus.“ Auch bedeutende Manuscripte (darunter selbst Cod. Vatic.) und Kirchenväter (Chrysostomus) haben ihn. Der Vers ist schon dadurch als unächt bewiesen (aus Evangelienharmonieen hereingekommen), dass er an der unrichtigen Stelle steht; denn (aber so meint es Johannes nicht) dann wäre Jesus gestorben an diesem Lanzenstiche.

V. 50. Πάλιν φωνῇ μεγ. s. V. 46. Das Wort Jesu verschieden bei Lukas („in deine Hände“ u. s. w.) und Johannes (τετέλεσται). Ἀφῆκε τὸ πνεῦμα hier allein (ψυχὴν Gen. 35, 18), ungesuchter aber bestimmter Ausdruck für Tod. Mark. u. Luk. ἐκπνεῖν.

V. 51. Das Zerreißen des Vorhanges wird bei den drei Evangelisten erzählt. Es wird 1. wohl nicht als ein Wunder für sich, sondern im Zusammenhang mit dem Erdbeben (ἡ γῆ ἐσείσθη) erwähnt; aber 2. als ein Ereigniss von besonderer Bedeutung, und deswegen wird es vorangestellt. Wenigstens deutet schon Hebr. 10, 20 darauf hin, dass es in der Zeit des neuen Geistes keines Vorhanges mehr bedürfe, welcher Gott von dem Volke scheide. Vgl. Apok. 11, 19. Καταπέτασμα, פֶּתַח, Vorhang vor dem Allerheiligsten. 2 Mos. 26, 31 ff. 3 Mos. 16, 21. Entgegengesetzt ist κάλυμμα, מִסְכָּה, Hebr. 9, 3 δεύτερον καταπέτασμα. Eine andere Angabe findet sich im *Evang. d. Hebr.* (nach Hieronym. z. St. u. and.): *superliminare templi fractum esse atque divisum*, also die Oberschwelle, das Portal, sei geborsten. Diese Angabe entstand wohl nicht aus Misverständniss eines Wortes in der Tradition, sie scheint überhaupt nicht verschiedener Bericht zu sein. Der Vorhang zerriss, weil die Schwelle

borst. Seb. H. Möller (*Neue Ansichten schwier. Stell. a. d. vier Evangg.* 184 ff.) vermuthet τὸ κατὰ πέτασμα: der Theil des Tempels nach dem Vorhange zu. „Erde erbebte — Felsen gesprengt.“ Gewöhnliche Schilderungen von Erdbeben bei biblischen und klassischen Schriftstellern. Ps. 114, 7 f. Eben deswegen, weil sie zu sehr im gewöhnlichen dichterischen Gebrauche waren, brauchen sie nicht zu eigentlich genommen zu werden. Es sind Bezeichnungen eines Gewittersturmes, einer empörten Natur.

V. 52 f. dem Matthäus ganz eigenthümlich. Es würde völlig willkürlich sein, eine Interpolation (mit Stroth in *Eichhorn's Repertor.* 9, 99 f. Bauer *Bibl. Theolog. d. N. T.* 1, 366 f. u. Annd.) anzunehmen. Vgl. Gersdorf *Beitr. z. Sprachcharakter.* 1, 149 ff. In unserem Matthäustexte haben die Verse wenigstens immer gestanden. Daher Viele die Stelle gegen die apostolische Abfassung des ganzen ersten Evangelium gebrauchten. Auch in der Worterklärung ist keine Milderung in die Stelle zu bringen. Michaelis nimmt blos Traumerscheinungen an der in ihren Gräbern Beunruhigten durch das Erdbeben. Es ist eine Darstellung im höheren israelitisch-jüdischen Stile (auch die Sprache ist ungewöhnlich), welcher entweder so Etwas zum Grunde gelegen haben kann, oder auch nur der Gedanke, dass dieser Tod das ganze Schattenreich bewegt habe und unmittelbar Auferstehung mit sich gehabt. Die Quelle ist Nichts aus dem A. T. oder Judenthume (Jes. 26, 19 gewiss nicht), sondern das erregte Gefühl des Urchristenthums. Das Bild des *descensus Christi ad inferos* als eines persönlichen Actes liegt wohl noch nicht darin. Das *Ev. Nicod.* 17 f. und Ignatius *ad Magn.* 9 (παρὼν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν) führen den Inhalt unserer Stelle aus, offenbar ohne Beziehung auf Matthäus. „Die Gräber öffneten sich und viele Leiber der begrabenen Heiligen wurden erweckt. Und nach seiner Erweckung gin-

gen sie hervor aus den Gräbern, gingen in die heilige Stadt und erschienen Vielen.“ Die ἅγιοι sind wohl Männer der alten prophetischen Zeiten (Ps. 16, 3). Ἐξελθόντες näml. οἱ κεκοιμ. ἅγιοι. Ἀγία πόλις — Spur uneigentlicher Sprache; 4, 5. Μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, zum ἐξελθόντες gehörig: gleichsam ihm dem Auferstandenen nach. Der Satz μετὰ — αὐτοῦ ist stets gelesen worden; Fritzsche ist gegen ihn. Ἐμφανίζεσθαι, gewöhnliches Wort für Erscheinungen aus dem Uebersinnlichen; LXX 2 Mos. 33, 13. 18 — Joh. 14, 21 f. (φανεροῦσθαι mehr noch real).

V. 54. Der ἐκατόνταρχος, *centurio* (Mark.), ist Römer wie die μετ' αὐτοῦ (V. 27 οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος, V. 36 οἱ τηροῦντες). Φοβεῖσθαι bezeichnet Erstaunen oder wirkliche Furcht vor der beleidigten Gottheit. Gottessohn ist hier im heidnischen Sinne zu nehmen. Er bezeichnet vielleicht auch Uebermenschliches, παῖδες θεῶν — ungewöhnliche Erscheinungen unter den Menschen. Veranlasst ist die Rede wohl durch jüdische Reden wie V. 40 u. 43. — V. 55. „Von Weitem ansehend.“ Von Jüngern sagen Matthäus und Markus nichts, Lukas erwähnt γνωστοί, Johannes nur sich selbst als anwesend. Aber Alle sprechen von diesen Frauen. Διακονεῖν: mit ihrer Habe für ihn sorgen; 4, 11. 8, 3. — V. 56. Μαρία ἡ Μαγδαληνή wird bei allen Evangelisten, auch bei Johannes hier zuerst erwähnt, ausser bei Lukas, wo sie schon 8, 2 vorkommt als geheilt (wahrscheinlich geistig) durch Jesus. S. z. Luk. 7, 36. Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου (Mark. τοῦ μικροῦ, vom Sohne des Zebedäus unterschieden) καὶ Ἰωσὴ μήτηρ: ohne Zweifel des Alphäus Weib (Joh. 19, 25 ἡ τοῦ Κλωπᾶ) und Schwester der Mutter Jesu (a. O.). Sind aber Jakobus und Joses dieselben gewesen, welche 13, 55 erwähnt werden, so beweist auch diese Stelle, dass die Brüder Jesu dort Kinder des Alphäus gewesen. Μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου: Salome (Mark. hier u. 16, 1 vgl. Matth. 20, 20).

Johannes allein 19, 25 lässt auch die Mutter Jesu dabei sein (*stabat* — vgl. Luk. 2, 35 *stabat mater*). Dieselben Frauen werden wieder bei der Auferstehungsgeschichte erwähnt.

Mark. 15, 21—41.

V. 21. Alexander ist sehr unsicher für denselben gehalten worden mit AG. 19, 33. 1 Tim. 1, 20 vgl. 2 Tim. 4, 14. Eher könnte man von Rufus annehmen, dass der Röm. 16, 13 erwähnte derselbe sei. — V. 22. *Φέρειν* (AG. 14, 13 von Thieren) minder gewöhnlich von Menschen gesagt. Aber so auch Joh. 21, 18 u. b. Mark. oft, doch nur (Fritzsche) mit der Bedeutung: gewaltsam oder mit Mühe. — V. 25. Abgebrochen auch hier von Markus erzählt. *Καὶ ἐσταύρωσαν* — dieses Kreuzigen war schon vorher erwähnt worden. Der Satz steht also für: *ἣ ἐσταύρω. αὐτόν.* — V. 28. Dieses Citat aus Jes. 53, 12 nach d. alex. Uebers. steht hier allein. Anders Luk. 22, 37. *Γραφή*: Schriftstelle; vgl. 12, 10. Luk. 4, 21. Joh. 19, 37. Aber der Vers ist äusserlich kritisch sehr zweifelhaft, wiewohl ihn inconsequent auch Lachmann beibehalten hat. Auch ist es nicht Art des Markus, eigentlich zu citiren.

V. 29. *Λέγοντες Οὐά* (*eheu*): Ausruf des Erstaunens, Hohnes. — V. 32. *Ἵνα ἴδωμεν κ. πιστεύσωμεν* ganz hebräisch: solches sehend gläubig werden. — V. 36 wird minder richtig als b. Matth. Einem das Tränken und die Rede zugeschrieben. *Ἀφετε* hier blos: *sinite*, wartet nur. *Καθελεῖν* dem *καταβαίνειν* entsprechend, wie V. 46: vom Kreuze herabnehmen. — V. 39. *Ὁ παρεστ. ἐξ ἐναντ. αὐτοῦ*, ihn genau beobachtend. Das Erstaunen des Römers wird also bei Markus nicht auf das Erdbeben und *τὰ γινόμενα* bezogen, sondern auf *οὕτως κράξαντα ἐκπνεῦσαι*, den schnellen Tod bei solcher Kraft. Beides war ungewöhnlich: der Tod erfolgte langsam bei der Kreuzigung und in Verschmachtung, wenn man ihn

nicht durch Erstickung oder Zerschlagung der Glieder beschleunigte.

Luk. 23, 26 — 49.

Dieser hat wieder Eigenthümliches.

V. 26. Ἐπιλαμβάνεσθαι b. Luk. mit Genit. u. Accusat.; hier findet sich der erstere im text. rec., der letztere bei Lachmann.

V. 27 — 32 hat Lukas allein. Die grosse Masse des Volkes sieht Lukas von Anfang herein mehr gegen Jesus gesinnt an, doch erzählt er hier von tiefer Sympathie Einzelner für ihn, gerade der einfachsten Menschen im Volke. Das ἀκολουθεῖν πλῆθος λαοῦ, vgl. V. 35, ist ein Nachfolgen aus Neugierde oder aus Freude an der Sache; daher von den Weibern gesagt wird: αἱ καὶ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουσαν αὐτόν. Die Rede V. 28 — 31 verbindet wieder (s. z. Matth. 23, 37 ff.) das bevorstehende Unglück von Jerusalem mit seinem Geschick und mit der Verwerfung seiner Sache.

„Nicht über mich, sondern über euch und eure Kinder“ (ob mit Beziehung auf die jüdische Rede Matth. 27, 25 „über unsere Kinder?“) — also entweder: er geborgen, oder: sein Geschick beschäftige, kümmerge ihn nicht. — V. 29 bis 31 sprüchwörtliche Formeln von Altersher. „Unfruchtbaren — welche nicht Kinder geboren und genährt haben.“ Kinderlosigkeit bedeutet sonst auch bei Israeliten und Juden Elend und Zorn; hier wird sie glücklich gepriesen wegen des Wehe über die Kinder (V. 28). — V. 30. Ἀρχονται λέγειν: man wird sagen. Ἀρχεσθαι hat die Bedeutung von fortwährendem Thun, also Sprechen in solcher Art. „Zu den Bergen, Hügeln (βουνοί): fällt auf uns, bedeckt uns.“ Jes. 2, 19. Hos. 10, 8. Apok. 6, 16. Aehnliches auch bei klassischen Dichtern. Es wird Schaam und Angst zugleich bezeichnet. — V. 31. Diess wird gewöhnlich genommen, als habe es Jesus von sich gesagt (welches Geschick wird die Juden

treffen, wenn mich dieses Leiden trifft?). Aber Jesus konnte sein und der Juden Geschick unmöglich sich gleichstellen; dieses war ja Strafgeschick und von Gott gesendet. Vielmehr sind es noch Worte der Menschen im Volke, wie V. 29 f. „Wenn es den Schuldlosen, Frauen und Kindern, so ergeht, wie wird es uns, den Schuldigen, ergehen?“ *Ἐῦλον*: Holz oder Baum. *ῥυρόν* — *ξηρόν*: zum Brande, also zum Unglücke, nicht geeignet — reif dazu. (Dürre und frische Bäume sollen brennen: Ezech. 20, 47 vgl. 21, 3.) Dasselbe in eigentlicher Rede 1 Petr. 4, 18: *εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται*; — V. 32. *Ἄλλοι κακοῦργοι*, im Begriff zu trennen, wie 10, 1. *Ἀναρεῖσθαι* 22, 2. Hier, wie in der AG. öfters, vom Akt der Hinrichtung.

V. 34. Es ist nicht nöthig, den Sinn dieser Worte zu beschränken. Bloss auf die Römer wurden sie bezogen von Hieronymus, Euthymius, Paulus und Kühnol. Als vergebendes, mildes Wort kann es von allen Vergehungen gesagt werden; aber in Bezug auf die Juden insbesondere ist es ja eine stehende Rede auch der Apostel, dass sie in Verblendung, Wahn, Thorheit gehandelt hätten — *ἄγνοια* AG. 3, 17. 1 Kor. 2, 8. Die Kirche hat wohl aus Judenhass sich oft an diese Worte gestossen. Daher wurde *ὁ δὲ Ἰησ.* bis *ποιοῦσι* oft weggelassen. Auch bei Lachmann werden diese Worte als zweifelhaft bezeichnet. Aber sie würden gewiss nicht in den Text gekommen sein.

V. 35. Das Stehen und Zusehen des Volks ist hier nicht als gleichgültig erwähnt worden; denn sogleich bei den Oberen heisst es *ἐξεμυκτήριζον καὶ* — *Ἐκμυκτηρίζειν* 16, 14: *naso adunco suspendere*. *Σὺν αὐτοῖς* lässt Lachmann aus. Die Bedeutung liegt schon im *καί*. Demnach *θεωρεῖν*: mit Freuden sehen. *Ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* oft weggelassen und verschieden gelesen. *Ἐκλ. θ.* = *ἅγιος θ.* 4, 34. — V. 36.

Dieses Darbringen also wird als Hohn von Lukas genommen; daher ὄξος anders als b. Matth. gemeint ist, und das Darbringen geschieht am Kreuze, nicht vor der Kreuzigung. — Die Rede V. 37 wird bei Lukas allein den Römern beigelegt; aber für diese lag im Namen „König der Juden“ nicht der Begriff des Wunderthäters. — Wahrscheinlich findet der Evangelist auch in der Aufschrift V. 38 einen Hohn (ὁὐ καὶ). Γράμμασι, Johannes 19, 20 bestimmter: in solchen Sprachen. Doch ist dieses γράμμ. bis ἑβραϊκοῖς kritisch zweifelhaft und bei Lachmann eingeschlossen.

V. 39 — 42. Hier wird der Hohn, wie schon gesagt, nur Einem beigelegt. Es giebt eine Legende über den bessern Mitgekreuzigten; vgl. Fabricius z. *Cod. apocr. N. T.* 1, 258.

V. 40 f. Die Rede des Mannes hat besondern klassischen Ausdruck; wahrscheinlich soll er als Fremder dargestellt werden. Οὐδέ nicht: auch du nicht, sondern: auch jetzt nicht. „Fürchtest Gott,“ dem Lästern oder dem Lästern des Unschuldigen entgegen. „Jetzt da du dasselbe Schicksal hast?“ *Εἶναι ἐν* — 8, 43. *Κρίμα* zwar Gottes Urtheil, Matth. 23, 13. Mark. 12, 40, doch hier mehr in der allgemeinen Bedeutung Unglück. — V. 41. Ἀπολαμβάνειν 18, 30: Gehöriges empfangen. Ἀποπον = πονηρόν 2 Thess. 2, 2. — V. 42 geht zu schnell von der Vorstellung von einem Unschuldigen zu der sehr erhabenen von Jesu Würde über; daher will der Evangelist dieses wohl erst später gesprochen sein lassen, da dem Manne irgend andere höhere Erweise zugekommen. Κύριε kritisch zweifelhaft, von Lachmann eingeschlossen. Μνήσθητί μου, mich zu begünstigen oder Theil nehmen zu lassen. „Kommst in deinem Reich“ s. z. Matth. 16, 28. 26, 29 — im neugestifteten, oder zur Stiftung. Einige, auch die Vulgata, lesen oder übersetzen εἰς τὴν βα-

σιλείαν σου. Eine Verherrlichung dieser Art nach solchem Schicksal erwarteten damals selbst die Apostel nicht.

V. 43. Merkwürdig alles äusserlich Messianische zurückweisend. „Heute“ entg. ὅταν ἔλθῃς. Μετ' ἐμοῦ ἔσῃ, dem μνήσθητι entgegen — also bleibendes und wesentliches Geschick. „Paradies,“ entg. d. messianischen Reich. Also: was er hofft, soll ihm im Geisterreiche werden. Παράδεισος (2 Kor. 12, 4. Apok. 2, 7) vom Ort und Zustand der Seligen nach dem Tode — im späteren, jüdischen Gebrauch. Es lag die Idee dabei zum Grunde, Gen. 2, 8: zum Uranfänglichen zurückkehren. Das Paradies wurde bald über den Hades gesetzt bald als ein Theil desselben angesehen. Marcion nach Epiphanius, Andere bei Origenes, die Manichäer bei Chrysostomus hatten den Vers nicht; Theophylaktus ist gegen die welche σήμερον zu λέγω zogen —: nämlich Alle nach der Vorstellung vom Mittelzustande.

V. 44 f. Ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος ist Steigerung des σκότος ἐγένετο. Doch auch jenes soll nicht gerade Sonnenfinsterniss anzeigen. Vgl. vom blossen Dampf dasselbe ἔσκ. ὁ ἥλ. Apok. 9, 2. Vom Erdbeben sagt Lukas Nichts, wiewohl von dem damit zusammenhängenden Zerreißen des Vorhanges. — V. 46. Εἰς χεῖρας bis πνεῦμά μου aus Ps. 31, 5, dort nur vom Ueberlassen des Lebenslaufes an Gott; so auch ψ. παρατίθεσθαι 1 Petr. 4, 19. Hier ist es frommer Ausdruck von Uebergabe, Anempfehlen des Lebens bei einem Sterbenden. Denn beides ist παρατίθ.; AG. 11, 23. 20, 23. Das Futurum, wiewohl Viele, auch Lachmann, παρατίθεμαι lesen, soll wohl das Freiwillige ausdrücken — Joh. 10, 17 f. Die Hand Gottes auch Weish. 3, 1 von Gottes Schutz oder Aufnahme bei einem Sterbenden. Merkwürdig ist hier V. 46, wie V. 43, der ganz menschliche Charakter, in welchem Lukas den Tod Jesu darstellt. Diess vielleicht deshalb, weil er im paulinischen Sinne (Röm. 6, 4 u. o.) die Auferste-

hung Jesu ganz nur durch Gottes Kraft erfolgen lassen will. So bezieht sich auch die Rede des Centurio V. 47 nur auf die Frömmigkeit (*δίκαιος*), mit welcher Jesus vom Leben geschieden sei. Dieses hier *τὸ γινόμενον*. Etwas Anderes wohl ist V. 48 *τὰ γινόμενα*. *Δοξάζειν θεόν* hier von der Anerkenntniss der Wahrheit (Joh. 7, 19). — Grosse Erfolge wie V. 48 liebt Lukas. *Οἱ ὄχλοι* u. s. w., V. 35, mit Ungunst gekommen. *Στῆθος τύπτειν* 18, 13 (anders *κόπτεσθαι* V. 27), reuig oder angstvoll. — V. 49. *Οἱ γνωστοί*, die Jünger. Die Stelle hat in der Form Etwas von Ps. 38, 11. Die Weiber sind schon 8, 2 f. genannt.

Begräbnissgeschichte.

Matth. 27, 57 — 66. Mark. 15, 42 — 47. Luk. 23, 50 — 56.

Matth. 27, 57 — 66.

V. 57. *Ὁψίας γενομένης*: gegen Sonnenuntergang. Es ist der sogenannte erste Abend gemeint. Denn vor Sonnenuntergang mussten die Hingerichteten bestattet werden (Josephus *de bell. jud.* 4. 5, 2 *πρὸ δύντος ἡλίου*) 5 Mos. 21, 23 an demselben Tage. Hier war die Eile noch nöthiger; denn mit dem Tagesende begann der Sabbat, und zwar ein hoher, der der Paschawoche. Die Römer fügten sich auch bei Gekreuzigten diesem Brauche. *Ἀπὸ Ἀριμαθαίας* gehört zu *ἦλθε*, welches sonst ganz müssig sein würde. Er kam von Arimathäa herein, seiner Geburtsstadt (so bei d. drei Andd. *ὁ ἀπὸ Ἀρ.*). *Ἀριμαθαία* ist griechisch umgebildeter provincieller Name (Armatha) von Rama oder Ramatajim. Es ist nicht das Rama gemeint, welches 1 Sam. 1, 1 Samuel's Stadt war. Unter diesem Namen sind mehr (vier) Städte bekannt gewesen. Nach Lukas („Judenstadt“) und der Wahrscheinlichkeit gemäss ist Rama bei Jerusalem zu verstehen; 2, 18. *Μαθητεύειν* hier in neutraler Bedeutung

(anders, transitiv, 13, 52. 28, 19). Mark. u. Luk. : „wartend auf das Gottesreich“ vgl. Luk. 2, 25. „Sich verborgen haltend“ Joh. 19, 38. Nach Johannes nahm auch Nikodemus an dieser Freundesehre Theil. Denn gewiss ist, was hier geschah, nur so, als menschliche Ehrenbezeigung anzusehen — aber um so würdiger, je mehr die Sache des Freundes, an welche sie glaubten, verloren schien. Die Annahme, dass Joseph und Nicodemus hier sogleich die Absicht gehabt hätten, für das Wiederaufleben Jesu Etwas zu thun, zerstört die Einfachheit der Erzählung, wie den Eindruck, welchen dieselbe macht. *Die letzten Schicksale J. oder Würdigung d. Hypothese v. Jos. u. Nik.* Von e. Geistl. Württembergs. Stuttg. 1837. — V. 58. Προσερχεσθαι: bittend kommen. Das Ueberlassen der Leichname, in der Regel nur an Anverwandte, wurde von den Römern aus besonderer Begünstigung, oft um einen Preis (Mark. u. Luk. Geschenk) bewilligt. — V. 59. Ἐντυλίσσειν hier bei d. drei Ersten. Bei Johannes werden schon Specereien beigegeben (ἔδησαν μετὰ τῶν ἀρωμάτων). Hier vielleicht einfacher, wie Joh. 11, 44. Ὀθόνια, Binden, auch Luk. 25, 12. Σίνδων καθαρά: ungebrauchte feine Leinwand. — V. 60. „Legten den Leib in sein neues Begräbniss, das er in den Felsen hatte einhauen lassen.“ Johannes verlegt die Gruft in einen Garten unweit des Richtplatzes, wiewohl er nicht ausdrücklich sagt, dass der Garten dem Joseph angehört habe. Ein Familienbegräbniss wählen sie, nicht scheuend die Entweibung durch den Leichnam eines Gerichteten. „Neu,“ Joh.: wo noch Keiner gelegen. Aehnlich bei dem Einzuge in Jerusalem Mark. 11, 2. Luk. 19, 30. „Stein vor die Oeffnung“ Joh. 11, 38. — V. 61. Ἡ ἄλλη Μαρία V. 56, Jakobus' und Joses' Mutter. Καθήμεναι — dieses wohl: klagend am Grabe (Joh. 11, 31).

Die Erzählung von der Wache am Grabe V. 62 — 66

ist dem Matthäus eigenthümlich. Kritisch mit Stroth (in *Eichhorn's Repertor.* 9, 141 ff.) ist sie nicht zu bestreiten; hiergegen sprach auch Paulus mit Recht, denn sie findet sich b. Matth. an drei Stellen nach einander, hier u. 28, 4 u. das. V. 11—15. Also wenigstens in unserem Matthäusevangelium hat sie gewiss gestanden. Eher würden diejenigen gegen die Aechtheit sprechen können, welche (wie Eichhorn) Original und Uebersetzung im ersten Evangelium unterscheiden. Seit dem Wolfenbütteler Fragmentisten, und insbesondere von denen welche bei der Auferstehung Jesu menschliche Mitwirkung annehmen, die denn so den Sabbath über nicht hätte Statt finden können, wurde die Erzählung vielfach bestritten. Aber diese Mitwirkung ist an sich ein unberechtigter Gedanke. Am eifrigsten war gegen die Erzählung Paulus *de custodia ad sepulcrum J. disposita* (Jen. 1795. 4), wiederabgedr. in *Meletemata ad histor. dogmatis de resurrect.* (ebend. 1796) 1 ss. *Exeget. Handb.* 3, 837 ff. und zuletzt Strauss i. s. *Leben J.* Vertheidigt wurde sie von Süskind über *d. Verhältn. d. Erz. v. d. Wache am Grabe J. z. Wahrh. s. Auferst.*, in *Flatt's Theol. Magaz.* 1803. 9, 156 ff., Hug in *d. Zeitschr. f. d. Erzbisth. Freib.* 1831. 3, 184 ff. 5, 80 ff., Kühnoel, Olshausen u. Andd. Es liegt in der Erzählung durchaus nichts Unwahrscheinliches (s. z. dem Einzelnen); sie ist zu durchgeführt. Aber es lässt sich auch kein Grund finden, aus dem sie hätte erdichtet werden können. Denn 1. an der Wahrheit der Auferstehung Jesu zweifelte Niemand in der Gemeinde, für welche die evangelische Tradition angelegt wurde. Und 2. die Absicht der Erzählung ist auch gar nicht die, für jene Wahrheit der Auferstehung den Beweis zu führen, vielmehr die, das Vergebliche aller jüdischen Bemühungen gegen Jesum darzulegen.

V. 62. „Am folgenden Tage, welcher auf den Rüsttag

folgt.“ Παρασκευή Joh. 19, 31. 42, auch b. Mark. u. Luk. in d. Parall. (jener 15, 42 προσάββατον): Tag vor Sabbat. Die auffallende Bezeichnung des Sabbats als des „Tages nach dem Rüsttage“ ist ohne Zweifel darum gewählt, weil diese Paraskeue, als Todestag Jesu, eine besondere Heiligkeit in der Gemeinde erhalten hatte. Οἱ ἀρχιερεῖς κ. οἱ Φαρισαῖοι: Synedrium und Sektenhäupter. — V. 63. Κύριε, bürgerlicher Ehrenname, eigentlich nur den Cäsaren zustehend. Πλάνος in den Evangelien hier allein, dann b. Paul. (2 Kor. 6, 8. 1 Tim. 4, 1) u. 2 Joh. 7: Volkstäuscher, Verführer. Ἐτιζῶν verbindet Gersdorf (*Beitr.* 1, 154) mit ἐγείρομαι, ganz unpassend. Es scheint überflüssig neben εἶπεν; aber es liegt ein Hohn darin, dass man ihn hinweggeräumt habe. Formeln wie „auferstehen am dritten Tage“ hat den Evangelien zufolge Christus gewiss gebraucht. Die Jünger verstanden sie nie. Auch die Feinde hätten unserer Stelle zufolge zwar die Sache für unmöglich gehalten, aber doch von den Reden vernommen gehabt und einen Misbrauch derselben durch die Jünger gefürchtet. Sie wollen nämlich dem vorbeugen, dass das Grab geleert und das Gerücht von einer Auferstehung verbreitet werde. — V. 64. Ἀσφαλίσεσθαι AG. 16, 24: durch Wache gesichert werden. Natürlich ist römische Wache gemeint. Warum nicht jüdische? Paulus: Weil dieser nicht getraut wurde. Andere: Weil Paschafest war und deswegen kein jüdischer Dienst Statt fand, obendrein an einem Grabe. Aber der Wachdienst ausser dem Tempel gehörte ja wohl immer den Römern. „Damit nicht seine Jünger kommen.“ Der textus rec. fügt νυκτός nach αὐτοῦ bei, was schon Griesbach wegliess. Vielleicht kam es aus 28, 13 herein. Indessen war die Furcht der Juden natürlich vornehmlich auf die Nacht gerichtet. Καὶ ἔσται —: dann würde sein u. s. w. Sprüchwörtliche Formel: das zweite Uebel grösser als das erste: 12, 45. Luk. 11, 26. 2 Petr. 2, 20. Die

erste Täuschung ist nicht die durch die Rede V. 63, sondern die durch das ganze Auftreten Jesu als Messias. „Damit die Sache, wie durch ein Wunder bestätigt, nicht unheilbar böse werde.“ — V. 65. *Ἔχετε κουστωδία* nicht = *λάβετε*, sondern: ihr habt. Das Wort *κουστ.* wieder V. 66 u. 28, 11. Es ist in einem gewöhnlichen, bürgerlichen Sinne aufzufassen, und vielleicht (Kühn o e l) sind die Wächter am Kreuze gemeint, die eben im Dienste waren. *Ὡς οἴδατε*: wie ihr es immer vermögt. — V. 66. *Μετὰ τῆς κουστωδίας* gehört nicht zu *ἠσφαλίσαντο*, sondern zu *σφραγίσαντες*. Das *ἀσφαλ.* wird durch das Beides erklärt, durch *σφραγίζειν* und *κουστωδία*. *Σφραγ. τ. λίθον* gewiss = den Stein versiegeln. So Dan. 6, 17 und so noch im Morgenlande. Es wurden Bänder über den Stein gezogen und am Grabe angesiegelt. Dieses nun geschah, damit jedes menschliche Unternehmen am Grabe sogleich erkannt würde. Paulus zieht zu diesem Verse noch aus 28, 1 *ὥς σαββάτων*: noch am Spätabend sei es geschehen. Diess gegen die Partikel *δέ* nach *ὥς*, welche ganz beglaubigt ist, und gegen die gewöhnliche Bedeutung von *ὥς σαββάτων*.

Mark. 15, 42 — 47.

V. 42. *Ἐπεὶ ἦν* — dieses dem *ἦλθε* beigesetzt: Eile nöthig, weil es Vorsabbat war. *Προσάββατον* ist Erklärung von *παρασκευή*. Viele, auch Lachmann, lesen *πρὸς σάββατον*, getrennt oder in einem Worte. Jenes *προσάβ.* findet sich auch Jud. 8, 6. Philo *προεόρτιον*. — V. 43. *Εὐσχημῶν* ganz s. v. a. *honestus*, in sittlicher (1 Kor. 7, 35) und bürgerlicher Bedeutung (AG. 13, 50. 17, 12). *Βουλευτής*, auch b. Luk., ist wohl nicht von einem Mitgliede des Syne-drium zu verstehen (Joseph. *βουλή* u. *βουλευτήριον*), wofür Lukas immer *ἄρχων* hat, und nicht darauf zu beziehen was dieser Evangelist sagt: er habe nicht in ihren Rath gestimmt

— sondern es bezeichnet ein Mitglied einer anderen Obrigkeit, zu Jerusalem oder in einer kleinen Stadt. Die Vulgata übersetzt *decurio*. *Τολμήσας*: muthig genug, um sich politischem Verdachte auszusetzen. — V. 44 f. Verwundung des Pilatus, allein bei Mark. *Πάλαι* rec. (Lachmann *ἤδη*): ob schon lange; also ob sichere Zeichen des Todes eingetreten wären. — V. 46. In *ἀγοράσας* liegt der Begriff des Ungebrauchten und es entspricht folglich dem *καθαρόν* b. Matth. *Ἐνείλειν* = *ἐντυλίσσειν*. — V. 47. *Ἐθεώρουν*: beobachteten. Den Grund giebt Lukas an.

Luk. 23, 50—56.

V. 51. *Βουλὴ* u. *πρᾶξις*: Rathschlag u. Ausführung. *Πόλεως τ. Ἰουδαίων*: in der Provinz Judäa; nicht: im Stammesgebiet Juda, denn es gehörte zu Benjamin. — V. 52 f. *Λαξευτόν* (*λαῖς* — *ξέω*): künstlich ausgehauen. Matth. u. Mark. *λελατομημένον*. — V. 54. *Παρασκευή*, Lachmann *παρασκευῆς*. *Σάββατον ἐπέφωσκε* in uneigentlicher Bedeutung vom Anbruch des Sabbats — *ἐπιφ.* Matth. 28, 1 — wenngleich jener am Abend anbrach und Lukas gewiss auch dieses auf den Abend verlegt hat. Es ist morgenländisch-syrischer Sprachgebrauch (so d. syr. ܣܒܬܐ); vgl. Michaelis *Einl. in d. N. T.* 1, 147 u. Gesenius in *Rosenmüller's Bibl. exeg. Repertor.* 1, 132. Andere erklären es vom Anzünden der Lichter zum Beginn des Sabbats. Das *ἐπέφωσκε* *σάββ.* kann auch nur von der Vorbereitungszeit zum Sabbat verstanden werden. Nach Joseph. *Antiqq.* 16. 6, 2 beginnt die *παρασκευή* mit der neunten Stunde. — V. 56. Mark. u. Luk. allein berichten vom Weihrauch und Salbenbringen der Weiber. Bloss b. Luk. bringen sie dieselben jetzt schon. *Τὸ μὲν σάββατον*, wegen der Sabbatsruhe und um sich nicht zu beflecken.

Auferstehung.

Matth. 28, 1—15. Mark. 16, 1—8. Luk. 24, 1—12.

Das Ereigniss selbst liegt ausser dem Gesichtskreise des Auslegers. Auch hier begegnen und treffen sich die meisten Ansichten, wenn sie nicht von einem unwürdigen Standpunkte ausgehen (Täuschung in Wort oder Handlung findend) oder Alles auf Visionen zurückführen wollen, auf welche nie eine Sache und Geschichte gegründet worden ist. — Das Factum der Wiedererscheinung Christi ist durch Zeugnisse und Erfolg festgestellt, besonders durch die Wiederbelebung der Sache. (Mit Recht daher sieht Paulus die Auferstehung als einen Sieg des Lebens an.) Für ausserordentlich wird es in jedem Falle gehalten, und es hat auch solche, ausserordentliche, Erfolge gehabt. Die göttliche Mitwirkung, ob unmittelbar oder mittelbar (wunderwirkend oder providentiell), lässt sich nicht unterscheiden. Endlich ist die Grenze zwischen Wiederbelebung des erstarrten Lebens und eigentlicher Todtenerweckung ganz dunkel, und es lässt sich aus der evangelischen Geschichte weder für das eine noch für das andere eigentlicher Beweis führen.

Matth. 28, 1—15.

V. 1. Ὅψε σαββάτων: spät vom Sabbat. Dieses ist nicht: am Sabbat spät (dann entstände zu grosser Widerspruch mit den übrigen drei Evangelien; und es ist unwahrscheinlich, dass am Sabbat noch dieses geschehen sei), sondern: nach dem Sabbat — als nämlich die Nacht nach Sabbatsschluss, die, mit welcher der erste Wochentag begann, bald vorüber war. Wahrscheinlich lag ein uns nicht mehr bekannter Sprachgebrauch zum Grunde. So ist auch im Folgenden zu τῇ ἐπιφωσκούσῃ zu suppliren ὥρα, nicht ἡμέρα. „Als die Zeit dämmerte zum ersten Wochentage.“ Μία σαββάτων

(לְאַחֵר בַּשָּׁבָת), auch b. Luk. hier, Joh. 20, 1. AG. 20, 7. 1 Kor. 16, 2. *Mia* steht für *πρώτη*, welches sich findet Mark. 16, 9. *Σάββατα* steht für Woche. So sagen die Juden שַׁבָּת. Es braucht nicht (Paulus) eine Verwechslung mit שַׁבְעָתָה, *ἑβδομας*, zum Grunde zu liegen. Der Singul. *σάββατον* findet sich in dieser Bedeutung Luk. 18, 12. *Θεωρῆσαι τ. τάφον*: zu besuchen das Grab. Joh. 11, 31.

Die Erzählungen nun sind bei allen vier Evangelisten verschieden theils in Bezug auf diejenigen, welche zuerst den Auferstandenen gesehen, theils in Bezug auf das Aeusserliche, die Engelgestalten, welche erschienen. Nur der strenge Inspirationsglaube stiess sich hieran, und die Gegner griffen es gern auf, um die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu verdächtigen. Vielmehr zeigt sich in diesen Differenzen das Halten der Tradition über das Wesentliche. Es war menschlich, dass Jeder den Auferstandenen zuerst gesehen haben wollte, und natürlich, dass man das Ereigniss immer mehr mit Wundern umgab. Griesbach *de fontibus unde evangelistae suas de resurrect. Domini narrationes hauserint* (Jen. 1784. 4), in *Opuscul. acad. ed. Gabler* 2, 241 ss. A. H. Niemeyer *de evangelistarum in narrando J. Chr. in vitam reditu dissensione*. Hal. 1824. 4. Was die Frauen anlangt, so werden b. Matth. beide Marien, b. Mark. noch Salome, b. Luk. noch mehr, b. Joh. nur Maria d. Magdalenerin erwähnt.

Die Erzählung V. 2—4 bezieht sich auf die vorhergegangene Zeit; denn die Frauen sollen dieses wohl nicht mit angesehen haben. Selbst diese Abgerissenheit, Ungeordnetheit, legt dar, wie man den Ursprung der Thatsache frei ausbildete, sich an diese, als das Wesentliche, haltend.

Σεισμός μέγας wie 27, 51. 54. Aber es wird nicht ein Erdbeben im gewöhnlichen Sinne gemeint, sondern eine Erd-

erschütterung nur hier, an dieser Stelle, und durch den Engel verursacht. Dieses, durch den Engel, liegt im γὰρ u. s. w. — Diese Engelererscheinungen sind uns weder mehr geläufig noch sogar verständlich. Sie gehören in den altisraelitischen, jüdisch heiligen Stil, welcher, wenn Wunderbares zu beschreiben war, unwillkürlich in diese Darstellungen eingeht. Sowohl Gotteserscheinungen, Gottesoffenbarungen, als göttlich gewirkte Gedanken werden damit ausgedrückt. Aber, wie oft schon erwähnt, die Evangelisten und die evangelische Tradition haben selbst nicht gerade in solchen Erzählungen eigentlich sprechen wollen. Sie sprechen ihre sinnlich alterthümliche Sprache, wie wir unsere moderne Reflexionssprache. Die Apokalypse als anerkannt dichterisches Buch ist in allen solchen Schilderungen zu vergleichen. Daher, weil nicht eigentlich gesprochen wird, erklärt sich die grosse Verschiedenheit in Zahl, Stellung, Rede der Engel in unserer Stelle. Bei Matth. u. Mark. tritt Ein Engel auf, b. jenem ausser der Gruft, b. diesem in ihr; b. Luk. u. Joh. zwei Engel, b. jenem draussen, b. diesem drinnen. Nur die Vorstellungen sind fern zu halten, nach denen eine sinnliche Täuschung (etwa Blitz u. Feuer — Kühn-oel) oder eine absichtliche Vorspiegelung Statt gehabt haben soll. Diese Meinungen führen immer in Unwürdiges hinein und lassen die Hauptsachen doch unerklärt. — Καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ ist gewöhnliche Formel von Engeln; vgl. Joh. 5, 4. Προσελθών (Einige καὶ προσελθ., wodurch die Bedeutung von προσελθών gehoben wird): mächtig herankommend. Ἀπὸ τῆς θύρας ist oft (auch von Lachmann) weggelassen worden und diess ist der Kürze der Erzählung angemessen. Uebrigens ist der Sinn dieser Erzählung nicht (so von Celsus verspottet, aber auch von Origenes c. Cels. 5, 52 falsch aufgefasst), dass durch das Wegwälzen die Auferstehung erst erfolgt, das Hervorgehen aus dem Grabe mög-

lich geworden sei. Dieses würde eine grosse Störung der Wundervorstellung sein. Die Auferstehung selbst wird vielmehr bei allen Erzählern vorausgesetzt, wie ein Geheimniss. Das Wegwälzen des Steines dagegen wird nur als ein Zeichen erzählt, dass das Grab leer sei: bei Matthäus vielleicht auch im Gegensatze zu den Sicherungsmassregeln der Juden. — V. 3. Gewöhnliche Schilderung verklärter irdischer oder verschiedener himmlischer Wesen — 17, 2. AG. 1, 10. 10, 30. Apok. 1, 10. 10, 1. Ἰδέα hier allein; die LXX haben es oft, schon Gen. 5, 3. Das Wort hat immer eine höhere Bedeutung. „Sein Aussehn wie Blitz, sein Gewand weiss wie Schnee.“ V. 4. Φόβος entweder Furcht oder Erstauen, Scheu vor dem Uebersinnlichen. Σείεσθαι wie 21, 10. Hier vom Entsetzen. „Todten gleich“ Apok. 1, 17.

V. 5. Ἀποκριθεὶς steht in Bezug auf diese Ereignisse; es ist nicht gerade Etwas übergangen, was die Frauen gesprochen. Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, dieses wohl den Soldaten entgegengesetzt. Sie, die Frauen, haben keine Furcht nöthig, weil in guter Absicht gekommen. — V. 6. Δεῦτε ἴδετε, zur Ueberzeugung dass er nicht mehr hier sei. Ὁ κύριος hat hier allein Matthäus in der Erzählung, und zwar den Engeln in den Mund gelegt. Nach der Auferstehung ist jenes auch b. Luk. u. Joh. herrschender Name. — V. 7. Προάγει εἰς Γαλιλ. 26, 32. Mark. 14, 28; sogleich dasselbe V. 10. Die Erscheinungen in Galiläa sind b. Matth. u. Mark. die Hauptsache, wie sie ja auch im Leben Jesum dort am meisten wirken lassen. Bei Luk. u. Joh. (wenigstens Kap. 21) erfolgen zwar ebenfalls Erscheinungen in Galiläa, aber die in Jerusalem sind die bedeutenderen. Ἴδὸν εἶπον ὑμῖν 24, 25 versichernde Formel. Markus hat εἶπεν, das auch hier bei Einigen gelesen wird. Eichhorn und Bolten fanden hier einen Uebersetzungsfehler; der Uebersetzer habe Ἰδὸν für

ἤκουσαν gelesen. — V. 8. Μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς: Erstaunen und Freude.

Die Erzählungen der Evangelisten lassen die ersten Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung plötzlich, schnell vorübergehend sein: nicht aber wie unsichere Erscheinungen, sondern wie solche eines übersinnlichen Wesens. Doch b. Matth. u. Mark. wird er sogleich erkannt, b. Luk. in Einer Erscheinung nicht, b. Joh. nicht in der ersten.

V. 9. Ὡς δὲ — αὐτοῦ lassen viele auch wichtige Zeugen weg. Lachmann hat die Worte demnach gestrichen. Allerdings ist die herrschende Sprache in diesen Abschnitten die der grössten Kürze. Ἐκράτησαν τοὺς πόδας — festumfassend, nicht blos im Ausdrucke der Freude oder der Huldigung (2 Kön. 4, 27), sondern der Furcht, dass er ihnen bald wieder werde genommen werden. Darauf geht auch V. 10 μὴ φοβεῖσθε vgl. Joh. 20, 17. Οἱ ἀδελφοί Joh. a. O. Wie auf den Namen κύριος, so legen die Evangelisten nach der Auferstehung auch auf diesen eine besondere Bedeutung.

V. 11 — 15, dem Matthäus eigen, ist Fortsetzung von 27, 62 — 66.

Πορευομένων — bis dahin werden die Wächter wie festgehalten durch den Schrecken beschrieben. Γενόμενα: die erschreckenden Dinge, welche dort geschehen. — V. 12 ff. Die Massregel der Hohenpriester geht darauf, dass die Soldaten es für ihre Nachlässigkeit ausgeben sollen, was ihre Schuld gewesen war. Das von den Jüngern sollen sie nicht gesehen haben wollen, sondern es wird als Verdacht, 27, 64, wiederholt — „so möge es gekommen sein.“ Συμβούλιον λαβόντες, ob die Sache nicht ganz übergangen, oder ob sie bestraft werden solle, indem die Unwahrheit des Wunders vorausgesetzt würde. Ἰκανά b. Luk. oft; s. z. 23, 9. Ἀργύρια 26, 15. — V. 14. Ἐπὶ τοῦ = ἐνώπιον; vor ihm

erzählt, vernommen würde. Πείσομεν AG. 14, 19. Ἀμέριμνοι: indemnes, securi für tuti (1 Kor. 7, 32). Nichts Unwahrscheinliches liegt hierin, in der Straflosigkeit einer römischen Wache bei einem Dienstfehler unter den Juden. — V. 15. Διδάσκεσθαι: instrui. Ὁ λόγος οὗτος (Paulus: die Bestechungsgeschichte) natürlich: diese Sage von dem Diebstable der Jünger und dass dieses als Auferstehung erzählt worden. Aehnlich Justinus Martyr *Dial. c. Tr.* 108 (AG. 28, 21 f.): die Juden hätten in's Ausland geschrieben: κλέψαντες — νυκτὸς — πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγγεῖρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι. Vgl. Eisenmenger *Neuentdecktes Judenthum* 1, 190 ff.

Mark. 16, 1—8.

V. 1. Διαγενομένου, AG. 25, 13 u. 27, 9, nicht (Kühn-oel) = ὁψὲ τ. σαββάτων, dieses ist erst λίαν πρωῒ τῆς ἡμέρας V. 2, vielmehr ist es der Abend, mit welchem der Sabbat schloss. Die Frauen wie 15, 40. Ἀλείφειν nicht blos salben, sondern Specerei, Weihrauch beilegen. Joh. 19, 40. — V. 2. Λίαν πρωῒ = ἀνατείλαντος τ. ἡλίου a. E. d. Verses. Einige Codd. lesen ἔτι ἀνατείλ. τ. ἡλ. Beza wollte, auf diese Lesart fussend, wegen des λίαν πρωῒ und des ὄρθρου βαθέος b. Luk. lesen οὐκέτι. — V. 3 f. Der letzte Satz, ἣν γὰρ μέγας σφόδρα, gehört dem Sinne nach vor V. 3. „Sie waren darum besorgt, denn der Stein war sehr gross.“ — V. 5. Dass νεανίσκος einen Engel bedeuten solle, ist gewiss. Anders nur Meyer. Die Engel wurden in Jünglingsgestalt vorgestellt, wie zwei solche 2 Makk. 3, 26. Στολή, 12, 38 u. Luk. 15, 22, weites Gewand, wie das der Priester und Könige. Ἐν τοῖς δεξιοῖς: zur rechten Seite der Gruft. Diess der Platz von Vorzug und Ehre. — V. 6 f. Οἱ μαθηταὶ κ. ὁ Πέτρος, ähnlich neben dem allgemeinen Namen der des vornehmsten 3, 8 u. AG. 1, 14. Und bei Mar-

kus geschieht diese Erwähnung vielleicht auch deshalb, weil Petrus gefehlt hatte. — V. 8. *Ἐκστασις* 5, 42 noch mehr als *ἐκθαμβεῖσθαι* V. 5. *Καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* — Luk. u. Joh. anders: sie hätten es den Jüngern verkündet. Dasselbe liegt auch in Matth. 28, 10 u. 16. Freilich ist's unwahrscheinlich, dass Markus es so gemeint habe, sie hätten überhaupt Niemandem Etwas gesagt. (Wenn V. 9 ff. ächt ist, so hätten sie es ja auch gesagt; aber auf diese Stelle ist Nichts zu geben.) Es könnte demnach hier von Anderen als den Jüngern die Rede sein, oder auch nur davon, dass sie nicht sogleich, eben unter dem Fliehen, Etwas gesagt hätten. Doch meint vielleicht der Evangelist wirklich, dass Christus selbst, persönlich, die Jünger erst von seiner Auferstehung überzeugt habe.

Luk. 24, 1—12.

Die Zeitbestimmung für die Ankunft der Frauen an der Gruft ist bei allen vier Evangelisten dieselbe; nur die Formeln sind verschieden.

Ὅρθρου βαθέος altgriechisch (d. Vorr. *λίαν πρωῒ, ἀνατείλαντος τ. ἡλίου, τῇ ἐπιφωσκούσῃ*, Joh. *ἐπὶ σκότους*): Morgendämmerung. *Ἄ ἡτοίμασαν* 23, 56. *Τινες* nach V. 10 Frauen. Die Worte *καὶ τινες σὺν αὐταῖς* sind oft, auch von Lachmann, nicht gelesen worden, wohl deshalb, weil man sie unrichtig von Jüngern verstand. — V. 2 ff. Die Erzählung des Lukas ist die am meisten geschichtliche, von Frauen und Engeln. Auch hier werden die Engel nicht genannt, aber ohne Zweifel sind solche gemeint. — V. 4. *Διαπορεῖσθαι*: zweifeln, ob der Leichnam etwa entwendet. *Ἐπιστάναι* von Engeln; 2, 9. *Ἀστραπτεῖν* 17, 24: blitzähnlich leuchten. — V. 5. *Κλίνειν πρόσωπον εἰς τ. γῆν*, sich vor dem Glanze verbergend. *Τὸν ζῶντα* allerdings nicht überhaupt nur lebend, sondern: Leben in sich habend. *Μετὰ τῶν νεκρῶν*:

an der Stätte der Todten. — V. 6 f. *Ἔτι ὧν ἐν τῇ Γαλ.*: aus Galiläa hat nur Lukas Verkündigungen dieser letzten Geschichte 9, 22. 44. Doch bedeutet diese Formel *ἔτι* u. s. w. auch nur überhaupt die Zeit ihres Beisammenseins; sie war ja bei den drei ersten Evangelisten wesentlich die galiläische. Die Formeln V. 7 haben die meiste Aehnlichkeit mit der Verkündigung 18, 31 ff. *Ἄνθρωποι ἁμαρτωλοί* Matth. 20, 45. *Τοῖς λοιποῖς* (Lukas erwähnt mehr als die anderen Evangelisten): Jünger des weiteren Kreises neben den Aposteln. — V. 10. *Ἰωάννα* 8, 3. *Αἱ ἔλεγον* u. s. w. gehört nothwendig zu *ἦν* nicht bloß zu *σὺν αὐταῖς*. „Alle diese waren es, welche es den Aposteln sagten.“ Dieses *ἦν* nahm Griesbach auf statt des rec. *ἦσαν*, deshalb mit Recht, weil Maria Magd. in diesen Erzählungen immer voransteht. *Αἱ* vor *ἔλεγον* hat oft gefehlt; Lachmann, welcher *ἦσαν* für *ἦν* wieder herstellte, hat es gestrichen; unpassend: „und die Uebrigen sagten.“ Besser würde dann mit Cod. Alexandr. und Cantabrig. auch jenes *ἦν δέ* (oder *ἦσαν δέ*) weggelassen. Die Bezeichnung der zweiten Maria ist verschieden; sie heisst Mutter Jacobi, M. Jacobi u. Jose's, auch bloß M. Jose's. — V. 11. *Ἀἴρεος*: fabelhafte Rede. — V. 12. Von Petrus wird dieses, doch auch verschieden und Anderes dabei, auch b. Joh. 20, 2 ff. erzählt. Bei Lukas ist der Vers häufig weggelassen worden. *Ὁθόνια* Joh. 19, 40: leinene Binden. *Μόνα*: ohne den Leichnam. Wenn *πρὸς ἑαυτόν* zu *ἀπῆλθε* gehört (s. z. 18, 11) und nicht, mit d. Vulgata, zu *θαυμάζων*, so bedeutet es: nach Haus (Joh. 20, 10). Weniger passend ist: ging in sich. Dann *εἰς* u. *ἐργ.* wie 15, 17.

Letzte Erzählungen von Jesu.

Matth. 28, 16—20. Mark. 16, 9—20. Luk. 24, 43—53.

Matth. 28, 16—20.

Der Schluss des Matthäus ist ein Fragment von grosser, einfacher Erhabenheit. Ausser der Erscheinung V. 10 erwähnt er keine in Judäa. Aber es ist in seinem Fragment weder bestimmt gesagt, dass ausser dieser Erscheinung keine sonst in Judäa erfolgt sei, noch dass Christus in Galiläa geschieden sei. Lukas setzt das Scheiden bestimmt nach Judäa. Man darf also keine Widersprüche mit den anderen Evangelien hereintragen.

V. 16. „Zu dem Berge hin, oder auf den Berg, den Jesus ihnen bestimmt hatte.“ Nicht blos b. Matth. (vgl. Kap. 5—7. 17.), sondern überall in den Evangelien sind Berge geweihte Plätze in der Geschichte Jesu. Man stellte sich hier bald den Berg der Verklärung, bald den der Seligpreisungen, bald (Paulus) den Karmel vor. *ὧ* (nach bekanntem Gebrauche für *οἱ*): wohin er ihnen Anordnungen gegeben hatte. *τάσσεσθαι* AG. 22, 10. 28, 23. — V. 17. „Wie sie ihn sahen.“ Dass er dagewesen, setzt der Evangelist voraus. *Προσκυνεῖν*: huldigend (niederfallend) begrüssen. Dieses war bisher noch nicht von den Jüngern erzählt. *Αὐτῷ* bei *προσεκ.* ist zweifelhaft; Lachmann hat es ausgelassen. *Οἱ δὲ ἐδίστασαν* 14, 31: Einige aber zweifelten noch. Die Lesart ist ganz sicher. Beza vermuthete *οὐδέ* statt *οἱ δέ*. Da Matthäus ausdrücklich nur von den elf Jüngern spricht, müssen diese Zweifler auch zu ihnen gehören. Es können also nicht Andere gemeint sein, etwa von den siebenzig Jüngern (Theophylaktus, Kühnol), oder denen welche 1 Kor. 15, 6 erwähnt werden (Michaelis; er wollte V. 16 lesen *ἐνδεκα καὶ μαθηταί*: der Uebersetzer habe das *γ* übersehen). Wie aber die Worte stehen (nicht heisst es: *οἱ μὲν προσεκύνησαν*), müssen auch Alle, selbst die Zweifelnden, mitgehuldt haben. Fritzsche nimmt *ἐδίστασαν* wie Plusqpfum: hatten gezweifelt. Doch *ἐδ.* muss gleiche Bedeutung mit *προσεκ.* haben.

V. 18. *Προσελθών* ist Wort von höherer Bedeutung, V. 2, oder auch s. v. a. ihnen nahtretend, sodass sie ihn völlig erkannten. *Ἐδόθη* u. s. w. hängt genau mit V. 19 f. zusammen und es kann daher von keiner äusserlichen Macht verstanden werden, sondern, wie 11, 27 *πάντα παρεδόθη* vgl. Joh. 13, 3. 17, 3, von geistiger Macht und Herrschaft (1 Kor. 15, 24—28. Eph. 1, 10). „Himmel und Erde:“ Umschreibung des göttlichen Reichs, sofern es das gesamte Geisterreich umfasst; vgl. 6, 10. Anders Himmel und Erde sich entgegengesetzt 16, 18 u. 18, 18.

V. 19. Eben deswegen, weil seine Sache überall gelten solle, solle sie überall verkündigt werden. Es entspricht sich also *πᾶσα ἐξουσία* und *πάντα τὰ ἔθνη*. Viel zu wenig Kühn oel: weil ich Alles einzurichten habe, ordne ich euch an —. *Πορευθέντες* (der text. rec. fügt *οὖν* bei, sehr passend verbindend): ausgehend: dieses hier mit der Bedeutung des umfassenden Wirkens. *Μαθητεύειν* 13, 52. Also nicht bloß (Vulgata, Luther) = *διδάσκειν*, sondern = zu Jüngern machen. Vom Lehren ist erst V. 20 die Rede. *Πάντα τὰ ἔθνη* nicht: alle Heiden, sondern: alle Völker, aber allerdings jene mit eingeschlossen. Aehnlich *κόσμος* u. *κτίσις* Mark. 16, 15. Sind solche Reden Jesu im nächsten Apostelkreise bekannt gewesen, so müssen sie anders verstanden worden sein; denn AG. Kap. 11 z. A. und bis 15 schwankt ja die Meinung der Apostel sehr darüber, ob das Evangelium auch den Heiden zu verkündigen sei. — Von der Taufe Jesu ist hier zuerst die Rede bei Matthäus; b. Mark. 16, 16. Bei Johannes, 3, 22 u. 4, 2, wird sie aus früheren Zeiten erwähnt und Jesus selbst spricht dort von ihr 3, 5. Doch setzen auch unsere Stellen (b. Matth. u. Mark.) diese Taufe als etwas Bekanntes voraus: und kaum kann man bezweifeln, dass Etwas an die Stelle der Johannestaufe schon bei den Jüngern getreten sei. *Αὐτούς*, die Menschen un-

ter ihnen. „Auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Die Glaubenslehre hat ausführlicher über Geschichte und Sinn dieser wichtigen Formel zu sprechen. Die Meinung (Socinianer, Teller im 2. Exc. zu *Burnet de fide et officiis Christianorum* 262), dass die Stelle unächt sei, ist unkritisch, ungeschichtlich. Vgl. Beckhaus *üb. d. Aechtheit d. sogen. Taufformel*. Offenb. 1794. Gersdorf *Beitr. z. Sprachcharakterist.* 1, 156 ff. Die Meinung Eichhorn's, dass sie im griechischen Matthäus dazugekommen sei, würde, abgesehen von der Unsicherheit der Hypothese einer Uebersetzung des ersten Evangelium, wenig verändern: die Urschrift und die Uebersetzung würden doch nicht zu weit auseinander liegen. Aber vor der Mitte des zweiten Jahrh. war diese Formel die geltende für die christliche Taufe (Justinus Mart. *Apol.* 1, 61) und zugleich die Grundlage der Trinitätslehre. Also muss unserer Stelle eine ursprüngliche Tradition zum Grunde liegen: und alle Evangelien schliessen wenigstens mit der Verheissung des Geistes (Mark. 16, Luk. 24, 49. Joh. 13 — 16), sodass sich in allen also zuletzt Vater, Sohn und Geist beisammen finden. Man hat die Formel gewöhnlich zu dogmatisch aufgefasst. *Εἰς τὸ ὄνομα* ist weder überflüssig, noch *ὄνομα* s. v. a. Person, sondern: damit sie (nicht: nennen, vielmehr:) genannt werden von —. Es bedeutet demnach ein Verhältniss der Abhängigkeit oder Verehrung oder Verbindung überhaupt. (Samaritanische Beschneidung *בשר* Berg Garizim.) Dasselbe *εἰς τὸ ὄνομα* *τινος βαπτίζειν* 1 Kor. 1, 13. 10, 2 u. AG. 8, 16. 19, 5. Auch heisst es *βαπτ. ἐπὶ τῷ ὀνόματι* AG. 2, 38 und *ἐν τῷ ὀνόματι* 10, 48; doch es ist zweifelhaft, ob dieses nicht bedeuten solle: im Namen, Auftrag. Vater (und überall wohl, wo die Drei beisammen stehen), nicht: Vater Christi, sondern Menschenvater. Die Formel ist, wie anderwärts weiter auszuführen, die Erklärung der Idee vom

göttlichen Reiche. „Anzuerkennen oder sich zu verbinden mit Vater, Sohn und Geist, d. i. im göttlichen Reiche sich zu vereinen, welches dem Vater angehört, vom Sohne gestiftet, durch den heiligen Geist erhalten wird.“ Die Formeln in der AG. und d. Brr. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, εἰς Χριστὸν βαπτίζ. (dieses Röm. 6, 3 u. Gal. 3, 27) u. andd. stehen nicht mit der hier gegebenen im Widerspruche: sie bezeichnen nur die christliche Taufe. Unsere dagegen bezeichnet das Wesen der Gesellschaft, zu welcher diese Taufe führe. Aber eigentliche Taufformel (*lex tingendi proposita et forma praescripta* — Tertullian. *de bapt.* 13) ist sie auch nicht. Daher könnten sich von ihr immer keine Spuren in der apostolischen Praxis finden, wenn sie auch so, wie sie hier steht, den Aposteln bekannt gewesen wäre. — V. 20. „Dabei sie lehrend Alles halten was ich euch aufgetragen habe.“ Τηρεῖν wie gewöhnlich, 19, 17. 23, 3: im Leben ausführen. Ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν: dasselbe was ihr aufgetragen erhalten habt. Also: sie sollen Alle mitarbeiten am göttlichen Reiche. Καὶ ἰδοὺ — bedeutende Verkündigung hier zum Schlusse des Evangelium, sowohl die geistige Erhabenheit Christi, als Umfang und Bestand seines Werks ausdrückend. „Bei euch“ (Paulus: beobachtend) — sonst wird dieses μετὰ τινος εἶναι nur von Gottes und zwar thätiger Gegenwart gebraucht, Gen. 28, 15. Jes. 41, 10. Joh. 3, 2; von Christus, er selbst in Vision: ἐγὼ μετὰ σοῦ, AG. 18, 10. Zweifelhaft ἐν μέσῳ ὑμῶν 18, 20. Aber da eben die Sache nur gemeint ist, so wird hier nicht den Einzelnen, sondern eben der Gemeinde jene geistig-schützende Gegenwart verhiessen. In jedem Falle werden im ὑμεῖς auch die folgenden Mitarbeiter inbegriffen. Ἔως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος 13, 39 ff. 24, 3: bis sich Alles entschieden haben wird. Entweder schliesst auch hier dieses ἕως nicht die folgende Zeit unbedingt aus, oder der

Sinn ist wie 1 Kor. 15, 28, dass dann das Walten Christi in das der göttlichen Vorsehung übergehen werde. Gewiss ist in diesem erhabenen Schluss des Evangelium nicht an ein irdisch-jüdisches Reich gedacht worden und nur an eine geistige Gegenwart bis zum Eintritt dieses Reichs. Die ewig-geistige Gegenwart mit himmlischer Macht tritt bei Matthäus, also in dieser Form der Tradition, an die Stelle eines wundervollen Scheidens. Ἀμήν, im textus rec., ist von der neueren Kritik mit Recht weggelassen. Hier war es wohl aus einem Gegenrufe des Lesers oder Hörers entstanden.

Mark. 16, 9—20.

Hier ist die Aechtheit des ganzen Abschnitts bis Ende des Evangelium zweifelhaft. Gegen dieselbe sind: Griesbach *Commentar. critic. in text. gr. N. T.* 2, 197 ss. Schulthess über d. Aechth. d. St. Mark. 16, 9—20 in *Keil's u. Tzschirner's Analekt.* 3. 3, 109 ff. Fritzsche z. St. Paulus *Exeg. Handb.* 3, 863 ff. Credner *Einl. in's N. T.* 1. 1, 106 ff. Für den Abschnitt war früher Schott *Vindicatur authentia sectionis postremae ev. Marci* (Jen. 1813. 4) in *Opuscc.* 2 Nr. 9 (vom Evangelisten später beigefügt); jedoch in d. *Isagoge in librr. N. T.* (1830) 94 ss. u. in d. 4. Ausgabe des N. T. nahm er diese Meinung zurück. Die Aechtheit des Abschnitts wurde noch vertheidigt von Scholz, Olshausen und de Wette z. St.

Ausserlich spricht nicht allzuviel gegen die Stelle. Hieronymus (*epist. ad Hedibiam*) sagt, die griechische Kirche habe sie immer verworfen. Dieses ist nur im Allgemeinen wahr. Unter den Haupturkunden hat blos der Codex Vaticanus die ganze Stelle nicht. Aber seit dem vierten Jahrhundert geben Viele (Eusebius, Victor, Euthymius, Scholien) an, sie habe ἐν πλείστοις ἀντιγράφοις gefehlt. Und dann hat man in vielen Handschriften bei der Stelle die

Zeichen des Unächtigen oder Verdächtigen bemerkt oder die Beischrift: *φέρεται πον καὶ ταῦτα* u. s. w. Kurz es herrscht nur eine grosse Unsicherheit über die Stelle und in der gesammten alten Kirche. Gleichwohl haben die Masse der verglichenen Handschriften und die alten Uebersetzungen die Stelle. Ja die älteste Kirche hat sie wohl gelesen. Ein Scholion sagt: das *Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον Μάρκου*, d. h. die alte palästinensische Handschrift, habe die Stelle gehabt. Origenes *c. Cels.* 2, 70 führt ihren Inhalt an, die *Constitut. apostt.* 8, 1 die Wundergaben von hier V. 17 f., Irenäus *adv. haeres.* 3. 10, 6 die Worte V. 19 f. als Schluss des Evangelium Marci. — Aber innerlich spricht Vieles gegen den Abschnitt. Vornehmlich 1. ist der Anfang, V. 9 u. 10, durchaus nicht mit dem Vorigen, V. 1 u. 8, zu vereinigen; denn hier erscheint Maria Magdal. allein und es wird vom Erzählen derselben bei den Jüngern gesprochen. 2. Es würde wohl von einer Erscheinung in Galiläa die Rede gewesen sein, gemäss dem 7. Verse. 3. Die Wundergaben V. 17 u. 18 sind gar nicht im apostolischen Geiste, vielmehr in dem der Kirche aufgezählt worden. 4. Die Sprache hat nicht den Charakter des Markus; schon *πρώτη σαββ.* i. Anf. fällt auf, da *μία* V. 2 gesagt ist. Endlich liegen dem Abschnitt höchst wahrscheinlich folgende Stellen zum Grunde: Luk. 24, 4—9 und Joh. 20, 11—18 (ein Zeugniss für d. vierte Evang.). Dieser Abschnitt ist also nicht so original wie das zweite Evangelium sonst. Auch ist äusserlich bedeutend die grosse Verschiedenheit der Lesart, ferner dass man viele Einschaltungen apokryphischer Sagen in den Handschriften bei der Stelle bemerkt hat, sogar einen ganz anderen Schluss des Evangelium. Doch mit dem auffallenden *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* und *ἐφοβοῦντο γάρ* (V. 8) hat Markus sein Evangelium wohl auch nicht geschlossen. Unwahrscheinlich ist die Annahme (Schott,

Fritzsche), dass der Evangelist am Schlusse verhindert worden sei. Die meisten Gegner des Abschnitts nehmen an, der ächte Schluss des Evangelium sei verloren gegangen. Das Wahrscheinlichste für uns ist immer gewesen, dass V. 19 u. 20 den ächten Schluss enthalten. Diese Stelle kannte ja Irenäus als Schluss des zweiten Evangelium. Das αὐτοῖς λαλεῖν, zu den Jüngern selbst sprechen, steht ganz angemessen dem Nichtserzählen der Frauen entgegen. Die Zwischenstelle V. 9—18 mag als Ausführung von V. 20 beigelegt worden und dann in den Text gekommen sein, vielleicht aus einem anderen Evangelium.

V. 9. Ἀναστάς ohne ἐκ νεκρῶν, wie 8, 31. 9, 31. Auffallend ist's, dass kein Name Jesu hierbei steht; vorher war er nicht zuletzt Subjekt. Πρωτὶ πρώτη σαββ. gewiss zu ἐφάνη, nicht zu ἀναστάς gehörig. Die Zeitbestimmung der Auferstehung würde zu unapostolisch sein. Zu πρωτὶ vgl. λίαν πρωτὶ V. 2: und doch müsste, wenn die Stelle ächt wäre, dieses Erscheinen vor Maria Magdal. vor jenem, wo mehrere Frauen anwesend waren, geschehen sein. Ἐφάνη, wie Luk. 9, 8 von Erscheinung höherer Wesen. Ἀφ' ἧς u. s. w. Luk. 8, 2. Eine wahrscheinlich geistige Heilung ist zu verstehen, derenwegen sie b. Luk. a. O. als besonders dankbar und ergeben gegen Jesus beschrieben wird. — V. 10. Οἱ μετ' αὐτοῦ γενόμενοι (gewesen waren), ein ungewöhnlicher Ausdruck von den Jüngern. Vgl. 15, 41. Πενθοῦσι κ. κλαίουσι —: es wird doch zu stark der Schmerz über den Tod Jesu ausgedrückt. — V. 11. „Glaubten nicht“ u. s. w., wie Luk. 24, 11. 23. — V. 12. Μετὰ ταῦτα, nachdem er den Frauen erschienen. Ἀνσί πορ. Luk. 24, 13 ff. Ἐν ἑτέρῃ μορφῇ (= σχῆμα Phil. 2, 6 f.): diese auffallende Phrase soll wohl nicht bedeuten: in einer anderen Gestalt als in der er den Frauen erschienen war, sondern, wie im μεταμορφοῦσθαι 9, 2 f. Matth. 17, 2: nicht in der irdischen Gestalt,

also verklärt. ἑτερος wie AG. 2, 4 im ἑτεροι γλωσσαι. Daher unkenntlich und unerkannt. Gewiss ist es nicht (so Paulus): mit entstellten Zügen. Πορευομένοις εἰς ἀγρόν ist nachlässig dem περιπατοῦσι beigesetzt. Εἰς ἀγρόν, wohl wie 15, 21 ἀπ' ἀγροῦ: nach ihrem Wohnsitz auf dem Lande. — V. 13. Τοῖς λοιποῖς, den anderen Jüngern, nach Luk. die Apostel mit eingeschlossen. — V. 14. Die zwei Erzählungen b. Joh. 20, 19—29. Ὀνειδίζειν Matth. 11, 20 = stark tadeln, vorwerfen. Σκληροκαρδία bezeichnet das schwere Begreifen des Uebermenschlichen in ihm. Oben in gleichem Sinne πάρωσις 8, 17. Ὅτι: darüber dass. Τοῖς θεασαμένοις αὐτόν (Joh. 20, 29) hat den Ton: diesen sogar nicht. Zu Hieronymus' Zeit, *adv. Pelag.* 2, 6, fand sich hier in griechischen Handschriften oft der Beisatz: *Et illi satisfaciebant dicentes: Seculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia est, quae non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem. Idcirco revela jam nunc tuam justitiam.* „Sie rechtfertigten sich sagend: Diese Zeit besteht aus Unrecht und Unglauben, sodass durch unsaubere Geister die wahre Gotteskraft nicht erkannt werden kann. Darum offenbare nun sogleich deine Gerechtigkeit.“ Ein ganz apokryphischer Beisatz, welcher dafür beweist, dass dieser ganze Abschnitt in solcher Weise entstanden sei.

V. 15 ff. Diese Rede ist wahrscheinlich in denselben Zusammenhang wie das Vorige zu setzen, also nach Judäa. Und es war von keinem Gang der Apostel nach Galiläa erzählt worden. Auch Luk. u. Joh. 20 sprechen vorzugsweise von Judäa. Bei Matth. erfolgen diese Reden an sie in Galiläa. — V. 15 u. 16 hat das Gepräge evangelischer Ursprünglichkeit. „Zieht aus in alle Welt und verkündigt allen Menschen die Botschaft vom göttlichen Reiche.“ Matth. πάντα τὰ ἔθνη, hier ἅπας ὁ κόσμος (ἅπαντα hat oft gefehlt, aber es gehört zum Parallelismus) und πᾶσα ἡ κτίσις (Kol.

1, 23 — Weltbewohner): nicht blos allerlei Menschen, wenn es auch nicht geographisch streng genommen werden mag. Die universale Bestimmung des Evangelium ist populär ausgedrückt. — V. 16 kann nicht für die unbedingte Beseligung durch die Taufe gebraucht werden. Denn 1. *σωζέσθαι* ist nicht: selig werden, sondern (Matth. 10, 22): zum messianischen Heile gelangen, aufgenommen und dadurch beglückt werden; 2. ist zu bemerken, dass im ersten Satze *βαπτισθεῖς* nach *πιστεύσας* steht und im zweiten Satze gar nicht von Taufe die Rede ist (also nicht *μὴ βαπτισθεῖς*). *Βαπτισθεῖς* ist nur das Aeusserliche neben dem Eigentlichen, dem Innerlichen. Also: wer sich mit Glauben taufen lässt. Joh. 3, 5 (Tit. 3, 5) steht neben der Taufe statt des Glaubens der Geist.

V. 17 u. 18 ist, wie gesagt, das am meisten Apokryphische in der Stelle. Auch das ist weder in der Art sonst in den Evangelien, noch im apostolischen Geiste, dass diese Gaben (b. Paulus sogenannte Charismen) Allen Gläubigen verhiessen werden. — *Παρακολουθεῖν* (V. 20 *ἐπακολ.*): als Zeugniss, Erweis bei ihnen sein. Hebr. 2, 4 *συνεπιμαρτυρεῖν*. Von diesen Wundern aber wird sonst in den Evangelien nur das erste und letzte den Aposteln beigelegt; vgl. 3, 15. Die anderen kommen desto öfter in der kirchlichen Sage vor. *Ἐν τῷ ὀνόματί μου*, Mark. immer: *ἐπὶ τῷ ὄν.* Es kann daher *ἐν τ. ὄν. μ.* allerdings (Meyer) bedeuten: meinen Namen aussprechend. Hier nun zuerst im N. T. das *γλώσσαις λαλεῖν* und zwar mit dem Beisatze *καιναῖς*. Das Prädicat *καιναῖς* findet sich im N. T. allein in dieser Stelle. Sicher ist es gleichbedeutend mit *ἐτέρας* AG. 2, 4. Sonst, AG. 10, 46. 19, 6 und 1 Kor. 12 u. 14, steht blos *γλῶσσαι*. *Καιναί* nicht blos (Paulus): neubelebte, sondern (so die Griechen *καινολογία*): ungelernte, fremde. Von solchen Sprachen ist hier u. AG. 2 die Rede. In den übrigen Stel-

len, und am meisten 1 Kor., wird auffallende, erhabene Rede gemeint. Aber diese Vorstellung von der Gabe der Sprachen bei den Aposteln ist gewiss erst in der apostolischen Gemeinde nach dem Ereigniss AG. 2, 4 gefasst worden. Der Grund war die Anwendung von Jes. 28, 11 vgl. 1 Kor. 14, 21, jene Stelle wahrscheinlich angewendet auf die Erscheinung, dass der freie Geist der jungen Gemeinde damals im Tempel in jeder Sprache zu sprechen gestattete und dass sich in dem erregten frommen Gefühle Jedermann verstand. — "Οφεις ἀροῦσι ist oft weggelassen, dagegen auch oft ἐν ταῖς χερσίν daneben gesetzt worden. „Schlangen aufheben.“ Denn so ist gewiss ἀρᾶν zu nehmen, nicht = tödten (Theophylaktus, Euthymius) oder vertreiben (Luther). Es ist nicht bildlich (Luk. 10, 19) aufzufassen, sondern aus Wundersagen hergenommen, vielleicht nicht allein aus AG. 28, 3. 6. „Wenn sie etwas Tödtliches getrunken haben, wird es ihnen Nichts schaden.“ Erst Papias b. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 erzählt so Etwas von einem Jünger, dem Justus Barsabas, welchem ein Gifttrank nicht schadete. Die spätere Sage vom Johannes s. b. Fabricius *Cod. apocr. N. T.* 1, 575 ss. „Auf Kranke Hände auflegen, und diese werden sich wohl fühlen.“ Bei Mark. sonst gewöhnlich (5, 23 and.) χειρὰς τινι ἐπιτιθέναι. Doch einmal, 8, 25, auch ἐπὶ τινα. — Dieser apokryphischen Ausführung entspricht b. Matth.: „bei ihnen sein,“ und b. Luk. 24, 49 die Verheissung des Geistes.

V. 19. Vom Scheiden Jesu. Davon berichtet Matthäus Nichts; Lukas am Schlusse des Evang. und im Anfang der AG. redet von einer sichtbaren Auffahrt, von welcher Markus doch auch nicht ausdrücklich spricht. Die Stelle V. 19 u. 20 gehört, wie gesagt, vielleicht dem Markus.

Ὁ κύριος, wie gewöhnlich in diesem letzten Theile der Geschichte. Μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, ob nun zum Evangelium ursprünglich gehörig oder nicht, ist wohl nicht blos:

dieses, das Vorige, sondern: nachdem er letzte Reden an sie gesprochen, oder: Aufträge gegeben. „Ward er zum Himmel erhoben und setzte sich zur Rechten Gottes.“ Ἀναλαμβάνεσθαι und ἀνάληψις sowie ἀναφέρεισθαι Luk. 24, 51 sind die gangbaren Ausdrücke von Altersher, freilich gewöhnlich von sinnlichem Aufsteigen in den Himmel aufgefasst. LXX 2 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9. AG. 1, 2 u. o. Aber freier (= δοξάζεσθαι b. Joh.) Luk. 9, 51. 1 Tim. 3, 16. Joh. ἀναβαίνειν 6, 62. 20, 17. Aber sowenig als καθίζειν ἐκ δεξιῶν τ. θεοῦ ein sichtbares Ereigniss bedeuten soll, sowenig auch das ἀναλαμβάνεσθαι. Es soll mit diesen Worten nur das bezeichnet werden, was, nach dem Glauben der Seinen, mit ihm geschehen sei, nachdem er von ihnen geschieden. — Ἐξελθόντες = πορευθέντες V. 15 (zogen aus). „Mitwirkend, bestätigend durch Zeichen welche den Worten folgten.“ Ἐπακολουθεῖν hier zu λόγον gehörig. V. 17 παρακ. bei den Menschen.

Luk. 24, 13 — 53.

Ausführlich, einfach, lebendig, fast mit dem Charakter der Authentie spricht Lukas von den beiden Jüngern, welche Jesum gesehen. Mark. 16, 12.

V. 13. Ἐξ αὐτῶν näml. der λοιποί V. 9. Ob sie zu den Siebzig (Kap. 10) gehörten, ist ungewiss. Nur Einer wird V. 18 genannt: Κλεόπας (nicht dasselbe mit Κλωπᾶς Joh. 19, 25 = Ἀλφαῖος) = Κλεόπατρος (wie Ἀντίπας v. Ἀντίπατρος). Dieser Kleopas wird (Meyer) nur zufällig genannt. Daher liegt im Verschweigen des anderen Namens keine Bedeutung — dass er entweder einem Berühmten angehört habe (Bornemann), oder einem Minderbekannten (Kühnöl), oder gar dem Lukas selbst (Viele). Nach Origenes soll es Simon, ein anderer als Petrus, gewesen sein, nach V. 34. Πορευόμενοι —: aus V. 29 erhellt, dass sie

dorthier stammten. Emmaus, $\epsilon\mu\mu\alpha\upsilon\varsigma$, von Josephus Ἀμμαούς genannt, nach ebendemselben ein $\chi\omega\rho\acute{\iota}\omicron\nu$, 60 Stadien ($2\frac{1}{2}$ Stunde) von Jerusalem entfernt, wie auch hier von Lukas angegeben wird. Ein anderes Ἐμμαούς b. Joseph. ist die Stadt in Judäa, welche seit dem 3. Jahrh. Nikopolis hiess. Auch gab es ein drittes Ἀμμαούς bei Tiberias; vgl. 4 Makk. (Jos. *de Macc.*) u. Talm., wahrscheinlich (Paulus) von $\epsilon\mu\mu\alpha\upsilon\varsigma$. — V. 14. Ὁμιλεῖν hier u. V. 15. AG. 20, 11. 24, 26. Aus AG. a. O. kommt der Name Homilie'n, aus V. 15 nach d. Vulg. „*dum fabularentur*“ die Ostermährlein. — V. 15. $\text{Συζητεῖν} = \text{ἀντιβάλλειν λόγους}$ V. 17. „Ganz neben ihnen.“ — V. 16. „Ihre Augen aber wurden festgehalten, so dass sie ihn nicht erkannten.“ Κρατεῖσθαι : fest oder zurückgehalten werden, *cohiberi*, nicht zum Gebrauche kommen. Ἐπιγινῶναι näml. dass er es sei. Dieses Unerkannte soll, dem ἐκρατοῦντο zufolge, allerdings hier etwas wo nicht Wunderbares doch Schwerbegreifliches sein. Die Kirche und wiederum die neue, rationalistische Auffassung hat es sehr verschieden genommen. Man hat wohl nicht soviel hineinzulegen. Diese Jünger mögen Jesu im Leben ferner gewesen sein. Am Grabe war es Dämmerung; unter den Aposteln wurde er immer erkannt.

V. 17. $\text{Λόγους ἀντιβάλλειν πρὸς ἀλλήλους}$ (2 Makk. 11, 13) blos: zu einander sprechen, *permutare*, *miscere*. Σκυθρωποί (Matth. 6, 16): traurig sehend. — V. 18. $\text{Σὺ μόνος} — \text{καὶ οὐκ ἔγνων}$: ganz griechisch. „Bist du der Einzige, welcher nicht erfahren hat —?“ Παροικεῖς (*ἐν* rec., v. d. neuern Krit. weggel.) Ἱεροσολάιμ : „hältst dich als Fremder (zum Fest) auf in Jerusalem.“ Die Fremdlingschaft, das Galiläische, wurde aus irgend einem Zeichen, am leichtesten wohl aus der Sprache erkannt. (Paulus: Er habe vielleicht in griechischer Sprache geredet.) — Merkwürdig ist V. 19 das gänzliche Uebergehen des Messianischen. Es folgt erst V.

21. In dem bisher Geschehenen erkennen diese Jünger noch nicht den Messias. Ἀνὴρ προφήτης: gottbegeisterter Mann. Ἀνατὸς ἐν ἔργῳ κ. λόγῳ von Moses AG. 7, 22. Ἐναντίον τ. θεοῦ (ἐνώπι. θ. 1, 6) κ. παντὸς τ. λαοῦ, wahrhaft und offenbar. — V. 20. Ὅπως (Dav. Schulz conjicirte ὅμως) erklärt das τὰ περὶ Ἰησοῦ V. 19. Κρίμα θανάτου: Verurtheilung zum Tode. Ἐσταύρωσαν gehört wohl nicht zu ἄρχοντες, sondern ist impersonal aufzufassen: man hat ihn gekreuzigt. — V. 21: Wie durch diesen Tod ihre Hoffnungen vergangen seien. Ἀντροῦσθαι 1, 68. 74. AG. 1, 6; es bezeichnet die messianische Befreiung. Σὺν πᾶσι τούτοις hier wohl nicht: bei alle dem, obgleich dieses unsere Hoffnungen gewesen, sondern: obendrein. Wieder etwas weniger Jüdisches: sie halten eine messianische Erscheinung nach, aus dem Tode für möglich. Ἄγει (ἄγεται AG. 19, 38): es giebt, macht (Bornemann ὁ Ἰσραήλ) — den dritten Tag, da dieses, der Tod, erfolgt ist. — V. 22 bis 24: Andere getäuschte Hoffnung. Gerücht von seiner Auferstehung, das sich nicht bewährt hat. Ἐξέστησαν AG. 8, 9. 11: verwirrt, uns aus uns herausgebracht. Ὁρθραὶ oder ὀρθρῖναι (Lachmann): frühkommend; so auch *matutinus* b. Virgil. *Aen.* 8, 465. Ὀπτασία 1, 22. AG. 26, 19. 2 Kor. 12, 1; immer von Erscheinungen übersinnlicher Wesen. Οὕτω bezieht sich nur auf das μὴ εὐρεῖν τὸ σῶμα αὐτοῦ. Αὐτόν: ihn wiedererscheinend. Dieses der λῆρος V. 11.

V. 25. Ἀνόητος b. Paulus noch; immer liegt die Bedeutung darin, wie Röm. 1, 14 in Bezug auf die Heiden, von unf frommen Nichtwissen oder Nichtverstehen. Τοῦ πιστεύειν gehört nur zu βραδεῖς (*tardi*): zu schwer begreifende als dass ihr könntet u. s. w. Ἐπὶ πᾶσι, die Construction wie 1 Tim. 1, 16: verlassend darauf. Sowohl das πᾶσι als das προφητῶν hat Bedeutung: was soviel und von Solchen gesagt worden. — Der Tadel trifft Zweierlei: 1. dass sie die

Nothwendigkeit seines Todes nicht begriffen und 2. die Gewissheit seiner Auferstehung. Beides von den Propheten verkündigt. Wenn wir V. 27 vergleichen, die kurze Zeit in der es geschehen, müssen wir den Sinn von V. 26 wohl nur so nehmen, dass die Propheten entweder überhaupt Herrlichkeit durch Leiden, oder beim Messias solche gekannt, davon gesprochen haben. Dasselbe: Prophh. παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας 1 Petr. 1, 11. "Εδει, nach Gottes Plan, Matth. 16, 21. Τὸν Χριστόν nicht er, sondern der Messias der Propheten. Παθεῖν, das gewöhnliche Wort; s. oben. Hier schliesst es vielleicht die gesammte Dürftigkeit und Anfeindung im Leben ein. Ταῦτα: in solcher Weise, mannichfach, schwer. Καὶ εἰσελθεῖν — αὐτοῦ (die ihm zustehende oder verhiessene) steht hebräisch unverbunden: eben nach, durch Leiden (= παθόντα εἰσελθεῖν). — V. 27. Ἀρχάμενος ἀπὸ Μ. καὶ ἀπὸ υ. s. w.: von Moses anhebend und durch Alle hindurchgehend. Umgekehrt uneigentlicher Gebrauch des ἄρχεσθαι Matth. 20, 8 ἄρχ. ἀπὸ — ἕως. Es erklärt das sogleich folgende ἐν πασαῖς ταῖς γραφαῖς. Durch alle Propheten hin: Joh. 1, 46. AG. 3, 24. Διερμηνεύειν: deuten, wie gemeint oder wie erfüllt.

V. 28. Das προσεποιεῖτο war in altkirchlichen Controversen bedeutend. Natürlich ist es nicht in der Wortbedeutung abzuändern. Er stellte sich als wollte er weiter gehen, prüfend, ob sie mehr von ihm zu hören verlangen würden. — V. 29. Παραβιάζεσθαι wie AG. 16, 15 und ἀναγκάζειν Luk. 14, 23. Er soll nicht weiter gehen. Πρὸς ἑσπ. bezeichnet die Tageszeit, κέκλικεν ἡ ἡμ. die Erscheinung, den Beginn des Dunkeln. Μένειν: übernachten, Joh. 1, 39. — V. 30. Κατακλίνεσθαι = κατακεῖσθαι oben 14, 8. — V. 31. Διηνοίχθησαν, entg. V. 16. Das Erkennen am Brodbrechen wird V. 35 wieder erwähnt. Unbestimmt bleibt es, woran sie ihn erkannt. Paulus: an den Wunden der Hand

(dieses nicht ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου). Aber entweder an der hausväterlichen Weise, welche dem Fremden, dem Gaste nicht zustand, oder an dem was er sprach. Die alte Kirche dachte dabei immer an jene symbolischen Worte des Abendmahls. Ἀφαντος (2 Makk. 3, 34 ἀφανῆς ἐγ.) klassisches Wort dafür: plötzlich entrückt. Hier ist es gewiss im höheren Sinne gemeint, wie φανερωθῆναι vom Gegentheil, Erscheinung der Himmlischen. AG. 8, 38 πνεῦμα κυρίου ἠρπασεν αὐτόν. Anders ἐξένευσσε Joh. 5, 13.

V. 32. „War nicht unser Herz in uns brennend“ u. s. w. Gewöhnliches Bild, vornehmlich vom Eindruck, welchen Reden machen. So auch θερμαίνεσθαι, *incendi* (Cicero *de fin.* 4, 3). Vielleicht hier besonders vom Gefühle der Liebe gesagt, welches in ihnen lebendig geworden. Anders, von Sorge, das Brennen des Herzens Jer. 20, 9. Ps. 39, 4 und πυροῦσθαι von Ingrim 2 Kor. 11, 29. Διανοίγειν (anders gewendet V. 45: διαν. νοῦν τοῦ συνιέναι, AG. 16, 14) Ps. 119, 130. AG. 17, 3. — V. 33. Jetzt am Abend (αὐτῇ τῇ ὥρᾳ) gingen sie nach Jerusalem. Τοὺς σὺν αὐτοῖς —: immer verbindet Lukas diese Jünger im weiteren Sinne mit den Aposteln. — Die Formel V. 34 ὥτως (anders als 23, 47) ἠγέρθη (ἀνέστη) ist in der griechischen Kirche eine heilige Formel für den Ostertag geworden. Ὅτως ἠγ. wird nicht entgegengesetzt der unwirklichen Auferstehung, sondern es bedeutet: in der That, nicht blos der Sage nach, ist er auferstanden. „Simon“ ist ohne Zweifel Petrus, diesen gegenwärtig unter den Eilf. Oben V. 12 und auch Joh. 20 wird diese Erscheinung nicht erzählt, wohl aber 1 Kor. 15, 5. — V. 35. Ἐν τῇ κλ. τ. ἄ.: am (Joh. 13, 35), nicht: im Brodbr. Κλάσις τ. ἄρτου hat hier nicht die weitere Bedeutung AG. 2, 42 and. (Mahlzeit).

V. 36. Vgl. die Erscheinung Mark. 16, 14. Es ist dieselbe Begebenheit, welche Joh. 20, 16 f. erzählt. Also fällt,

die Uebereinstimmung dieser Berichte vorausgesetzt, dieses Alles in den Auferstehungstag. "Εσθη ἐν μέσῳ hier auch Joh. 20, 19. 26. Bei'm εἰρήνῃ ὑμῖν finden sich Zusätze; d. Syrer u. d. Vulgata: ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε (Matth. 14, 27. Mark. 6, 50. Joh. 6, 20). — V. 37. Die Apostel erkennen ihn also sogleich, aber sie halten ihn für eine Scheingestalt oder für Erscheinung des abgeschiedenen Geistes. Πνεῦμα kann dieses Beides bedeuten: körperloses Wesen, φάντασμα (Matth. 14, 26. Mark. 6, 49), hier auch b. Marcion und Andd. gelesen (δαιμόνιον ἄσώματον Ignat. ad Smyrn. 3 a. e. Apokr.), und: abgeschiedener Geist (Hebr. 12, 23). Πτοεῖσθαι 21, 9 recht eigentlich bei Erregungen vor unbekannten Gegenständen. Im folg. V. ταρασσέσθαι. — V. 38: Διαλογισμοί: Zweifel, wie 6, 8, näml. ob Er es sei. — V. 39. Καὶ τ. πόδας ist, wie gesagt, die einzige Stelle in den Evangelien, welche von durchbohrten Füßen gesprochen zu haben scheint. Die Deutung von Paulus wenigstens kann nicht Statt finden, dass er ihnen nicht Wundenspuren, sondern Fleisch und Bein gezeigt habe (nach Joh. 20, 20), an den fühlbarsten Stellen des Leibes. Immer bleibt es dabei unerklärt, warum gerade Hand und Fuss? Aber es können ja sonst Verletzungen der Füße gemeint sein: die Spuren vom Anbinden an das Kreuz (Meyer). Ψηλαφήσατε 1 Joh. 1, 1. Αὐτὸς ἐγώ, ipse ego, Gegensatz von πνεῦμα. Καὶ ἴδετε Joh. 7, 52: überzeugt euch. Gegen einen volksmässigen Wahn (Erscheinung von Geistern) eine volksmässige Entgegnung: solche Erscheinungen haben keinen Stoff, keine Substanz. Homer Od. 11, 218: οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσι Ovid. Metam. 4, 443: *exsanguis sine corpore et ossibus umbrae*. — V. 41 bis 43. "Ετι ἀπιστούντων — εἶπεν: sinnlicher Beweis. Daher ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν im Folg. Βρώσιμον: Etwas zur Speise. Ὀπίος: gebraten (gebacken) oder gedörret. Κηρίον μελίσσιον: *favus apriarius*, Wachskuchen, Honigscheibe. Μελίσσιος (anderem Honig entgegengesetzt) stammt v. μέλισσα ab, nicht von μέλι (Vulg.). Doch dieses καὶ ἀπὸ μελ. κηρίου hat in bedeutenden Zeugen gefehlt; daher lässt es Lachmann weg.

V. 44. Οὗτοι οἱ λόγοι nicht: das sind die Worte, sondern: hier sind sie, werden erfüllt. Die λόγοι sind dasselbe mit dem γεγραμμένοις. „Hier trifft das ein, wovon ich euch immer gesagt habe, dass es Alles erfüllt werden müsse. Ψαλμοί hier allein die Ketubim, γραφεῖα (Epiphanius). Auch bei späteren Juden wird diese Sammlung ψαλμοί genannt, vom ersten oder wichtigsten Buche der Sammlung. Dagegen ist 20, 42 u. AG. 1, 20 βιβλος ψαλμῶν in der eigentlichen Bedeutung vom Psalmenbuche zu nehmen. — V. 45 s. z. V. 32. — V. 46. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς: so schliessend. „Also ist dieses geschrieben“ u. s. w. wie V. 25 ff. Γέγραπται = ἔδει. — V. 47. Καὶ κηρυχθῆναι u. s. w. gehört wahrscheinlich mit zur δόξα, von welcher im Vorigen, V. 26. Ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ: von ihm zu erwarten. Besserung (μετάνοια) und Sündenvergebung, der allgemeine Inhalt der messianischen Erwartung der edlern Art, 1, 77, wie auch der Predigt des Täufers 3, 3. Das Eine bezeichnet, was die Menschen dabei thun sollten, das Andere, was Gott. Πάντα τὰ ἔθνη wie b. Matth.: alle Menschen, die Heiden mit eingeschlossen. Statt ἀρχάμενον ist verschieden geschrieben worden, auch ἀρχαμένων. Aber es gehört zum κηρυχθῆναι: welches Verkündigen beginnen soll. — V. 48. Μάρτυρες τούτων, dieser Ereignisse jetzt. AG. 1, 8. 22: μάρτυρές μοι — τῆς ἀναστάσεως. — V. 49. Die Verheissungen des Geistes bedeuten dasselbe was b. Matth. das Ewigbleiben Christi bei ihnen. Nebst Lukas hat Johannes noch diese Verheissung 14, 16 f. 15, 26. 16, 13. Ἡ ἐπαγγελία: das Verhiessene, vom heil. Geiste auch AG. 1, 4. 2, 33. Gal. 3, 14. Verhiessen aber wohl nicht von den Propheten (Joel 3), sondern von Gott in Christus. Dasselbe die δύναμις ἐξ ὕψους (2, 14) = πνεῦμα ἐξ ὑψηλοῦ Jes. 32, 15. Ἐνδύειν im geistigen Sinne wie Röm. 13, 12 u. Eph. 6, 11. „Bleibt,“ καθίσατε, AG. 18, 11 (= μὴ χωρίζεσθαι AG. 1, 4). Ἱερουσαλήμ bei πόλει ist von der neueren Kritik weggelassen worden. — Ein Aufenthalt in Galiläa tritt bei Lukas nicht hervor. Sollen die Berichte übereinstimmen, so ist

das καθίσαι zu verstehen: geht nicht predigend, Werk treibend, von Jerusalem.

Das Scheiden erfolgt bei Luk. in Jerusalem und, wie gesagt, dem Anschein nach mehr als bei den Uebrigen in einem sichtbaren, sinnlichen Ereignisse; nach AG. 1, 3 nach vierzig Tagen. Diese Stelle streitet nicht mit jener; ἐξήγαγε kann ja auf eine spätere Zeit gehen.

V. 50. Εἰς Βηθανίαν ist, da nach AG. 1, 12 es auf dem Oelberg geschah, zu erklären: nach Beth. hin. Ἐπαίρειν τ. χεῖρας betend. 1 Tim. 2, 8. Εὐλογεῖν zum Abschiede.

— V. 51. Διέστη (ἐπέστ. V. 4) AG. 27, 28. „Entfernte sich,“ aber dem Folgenden nach wunderbar. Es ist nur stärker als ἄφαντος ἐγένετο V. 31. Ἀνεφέρετο εἰς τ. οὐρανόν

— AG. 1, 9 noch bezeichnender: ἐπήρθη, νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν. Bedeckt von einer Wolke — ἀφανίζεται heisst es von

Moses b. Josephus *Antiqq.* 4. 8, 48. Ein sichtbares Aufsteigen liegt doch auch in diesen Berichten nicht. Aber dann

auch will der Evangelist kein Factum erzählen, sondern er liebt die Darstellung in alterthümlichen heiligen Formeln und

Bildern. Καὶ ἀνεφ. ε. τ. οὐρ. kann sogar vom Erfolge verstanden werden, wie bei Markus. Doch haben diese Worte

oft gefehlt; Griesbach ist gegen, Lachmann für sie. Ἀναφύρεσθαι in irdischer Bedeutung Matth. 17, 1 u. Mark.

9, 2. AG. 1, 10 werden zwei Engellerscheinungen erwähnt; diese werden hier, bei demselben Verfasser, übergangen. Dar-

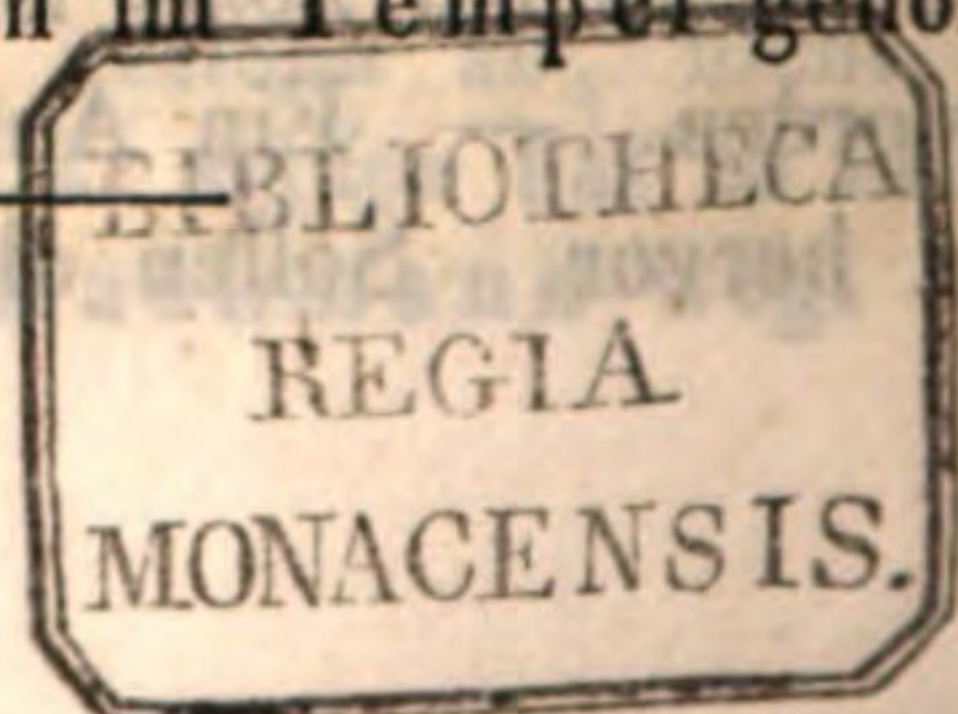
aus ist zu sehen, wie frei Lukas selbst diese Bilder genommen hat. — V. 52. Προσεκύνησαν Matth. 28, 17. Hier also

als einem Uebermenschlichen. Wetstein: *primum nunc* (doch vgl. Matth. a. O.) *Christo a discipulis exhibetur. Μετὰ*

χαρᾶς μεγάλης: getröstet über alle diese Geschieke. — V. 53.

„Gott preisend und danksagend waren sie immer im Tempel.“ Dieses wird nicht erzählt, als habe dieser Tempeldienst so

bleiben sollen, sondern: sie haben den Geist erwartet; dessen Ankunft aber wurde natürlich im Tempel gehofft.



Register.

Matth.	26, 1—16	. . . S.	100	—	15, 42—47	. . . —	195
—	26, 17—29	. . . —	111	—	16, 1—8	. . . —	202
—	26, 30—56	. . . —	132	—	16, 9—20	. . . —	209
—	26, 57—75	. . . —	149	Luk.	1, 1—4	. . . —	41
—	27, 1—31	. . . —	159	—	1, 5 ff.	. . . —	43
—	27, 32—56	. . . —	176	—	1, 46—55	. . . —	45
—	27, 57—66	. . . —	191	—	1, 67—79	. . . —	47
—	28, 1—15	. . . —	197	—	2, 1—2	. . . —	52
—	28, 16—20	. . . —	204	—	2, 14	. . . —	55
Mark.	1, 12—13	. . . —	14	—	2, 28—35	. . . —	56
—	1, 21—28	. . . —	15	—	2, 41—51	. . . —	58
—	1, 35—39	. . . —	17	—	3, 1	. . . —	60
—	3, 21	. . . —	18	—	3, 23—38	. . . —	62
—	4, 26—29	. . . —	18	—	4, 14—30	. . . —	64
—	6, 12—13	. . . —	19	—	7, 36—50	. . . —	67
—	7, 2—4	. . . —	20	—	9, 51—56	. . . —	70
—	7, 32—37	. . . —	21	—	10, 1—16	. . . —	72
—	8, 22—26	. . . —	23	—	10, 17—20	. . . —	73
—	9, 49—50	. . . —	24	—	10, 29—37	. . . —	74
—	11, 13	. . . —	25	—	10, 38—42	. . . —	76
—	12, 41—44	. . . —	26	—	13, 1—17	. . . —	77
—	13, 33—37	. . . —	26	—	13, 31—33	. . . —	80
—	14, 1—11	. . . —	108	—	15, 11—31	. . . —	81
—	14, 12—25	. . . —	121	—	16, 1—9	. . . —	86
—	14, 26—52	. . . —	140	—	16, 19—31	. . . —	90
—	14, 53—72	. . . —	154	—	17, 7—10	. . . —	94
—	15, 1—20	. . . —	171	—	18, 1—14	. . . —	94
—	15, 21—41	. . . —	186	—	22, 1—6	. . . —	110

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,
Exegetische Schriften zum Neuen Testament
Bd.: 1,2

Jena 1845
Exeg. 83 u-1,2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409912-9